Jukka
Hankamäki

Teokset, osa 5

Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa

*Vähä katekismus
filosofiselle anarkistille*

jsh

Hankamäki
Éditions



JUKKA HANKAMÄKI

FILOSOFIA RÄJÄHTI, TULEVAISUUS PALAA

VÄHÄ KATEKISMUS FILOSOFISELLE ANARKISTILLE



TEOKSET

OSA 5



Author and publisher

Jukka Hankamäki

Ph.D., D.Soc.Sc.

Helsinki, Finland

The Third Edition.

First published by

Like Ltd, 2005.

ISBN 978-952-65113-4-4

ISSN 2954-0992



Hyvän kirjan ääreen päästessänne teidän on kysyttävä itseltänne:
"Olenko valmis tekemään työtä australialaisen kaivosmiehen tavoin?
Ovatko kuokkani ja lapioni hyvässä terässä,
ja olenko itse hyvässä kunnossa, hihat kierrettyinä kyynärpäihin,
ilman hengästymisen oireita, malttavaisuus vireessä?"

John Ruskin[1]

SISÄLLYSLUETTELO

Desinit in piscem.

Horatius[2]

1. *Prologi: Anarkismin oikeutuksesta*

”Ihmisen vapaus on villikkovarsa. Ihmisen vapaus on kuin valkoinen ori, joka keväisin viedään saareen. Ihmisen vapaus on syksyinen tähtitaivas, ääretön ja ihmeellinen. Mutta jokaisena tähtikirkkaana yönä minä kysyn mielessäni: miksi te tähdet olette niin kaukana? Veljet! Sisaret! Filosofian tehtävä on tehdä ihmiset vapaiksi! Minulla on unelma, että eräänä päivänä kaikki filosofit ovat vapaita akateemisten rajoitteiden pakkopaidasta. Minulla on unelma, että eräänä päivänä kaikki filosofit, niin eksistentialisti kuin analyyttinenkin, niin muslimi niin kuin ateistikin, kävelevät käsi kädessä järjen ja vapauden satamaa kohden. Sillä ihmisen vapaus on sydänten säleverhojen metallinen sunsetfeeling. Ihmisen vapaus on tajunnan heikkoa sähkövirtaa, ihmisen vapaus on voima, jonka nimi on rakk...” – BANG!

Näin kävi Suomen Anarkistiliiton kokouksessa, josta kannettiin äsken pois Jukka Hankamäen ruumis. Kun lopputulos on tiedossa, huomio kiinnittyy varsinaiseen asiaan. Mitä tapahtui tätä ennen? Mitä hän halusi sanoa? Näin hän puhui:

Kun analyyttinen systeemifilosofi ryhtyy tarkastelemaan anarkismia, hän koukistaa pikkusormensa ja panee hanhenmaksapalleronsa hetkeksi sivuun Café Kafkassa. Hän kysyy ensimmäiseksi: ”Onko anarkismilla oikeutusta? – Jag tvivlar på att legitimiteten för anarkismen.” Kun anarkisti itse tarkastelee anarkismia, hän pitää päivänselvänä, että anarkismilla on oikeutus, sillä se on hänen omansa, ja tämä seikka lähinnä vahvistaa anarkismin luonteen. Anarkismille on ominaista, ettei se kysy itsensä ulkopuolista oikeutusta.

Analyyttinen systeemifilosofi filosofoi lähellä valtaa. Hänen metodinsa tunnustaa liikaa periaatteita. Hänestä tulee yhtä huono anarkisti kuin tulee kalastaja siitä surkeasta onnenonkijasta, joka jää laiturille kertomaan loputonta kalajuttua siksi aikaa, kun oikeat kalamiehet narraavat vonkaleet vedestä. Jos analyyttinen filosofia

on pääasiallinen ja globaali filosofian laji ja jos analyyttinen filosofia vaatii ”kypsää ja kaikinpuolista otetta”, on filosofin mahdotonta olla anarkisti. Siksi meidän pitäisikin kiittää akateemisen systeemifilosofian kurinpidollista vaikutusta siitä, että maailmassa voi olla tilaus myös anarkismille. Mutta kääntyykö anarkismin ja näennäisrationalistisen systeemifilosofian välinen rajanauha pakkausnaruksi sääntöyhteiskunnan vai vapaan ajattelun ympärille? Jos tulokseksi saadaan paketillinen filosofiaa, mitä jää sen ulkopuolelle?

Lähtökohtani on, että filosofia, joka sanoo olevansa ainoaa oikeaa filosofiaa ja väittää edustavansa eettistä universalismia tai perustaansa kysymätöntä rationalismia, tekee rajauksen, jonka tunnemme sisäänpäin lämpiävästä savusaunasta. Täten se hengittää häkää ja kumoaa oman filosofisen statuksensa.

Filosofia, joka on tyytyväistä itseensä, joka rakentaa, joka luokittelee ja systematisoi, joka pyrkii oikeuttamaan itsensä sopivalla itsekritiikillä, joka vähä vähältä paikkaa, pelastaa ja kerää kokoon, joka tunnustaa asemansa puutteelliseksi kysymällä oikeutusta Suomen Akatemialta, Tieteellisten seurojen valtuuskunnalta tai opetusministeriöltä, niin tehdessään luovuttaa arvomäärittäjän tehtävänsä itsensä ulkopuolelle. Filosofia, joka *kiistää* anarkismin, menettää filosofian luonteen. Filosofia, joka *pyrkii oikeuttamaan* anarkismin, kumoaa filosofian luonteen tunnustamalla ulkoisia auktoriteetteja. Väitteeni on, että filosofia on mahdollista vain *ei-filosofiana*, filosofiana yliviivattuna, kuten Heidegger asian ilmaisisi.[3] Filosofia on mahdollista tieteellisen filosofian ulkopuolisuutena, jolloin filosofia on yhtä vähän filosofian tutkimista kuin anarkismi on anarkismin oikeuttamista.

Filosofian oikeuttaminen on aikamme tauti. ”Perusteltu mielipide” tarkoittaa yleensä samaa kuin yhtä mieltä oleminen. Se on puolustuksellisuutta. Mutta miksi filosofisia ajatuksia pitäisikään oikeuttaa historiaan, tieteen traditioihin tai auktoriteetteihin vedoten? Oikeuttamisen vaatimus ja pakko syntyvät halusta olla niin sanottu ”varsinainen filosofi”. Filosofin pahin pelko nimittäin on, ettei häntä hyväksyttäisi *oikeiden* filosofien joukkoon. Juuri tästä syntyy filosofian oikeuttaminen. Todellinen filosofi on kuitenkin sellainen, joka ei pyri oikeuttamaan itseään mitenkään – saati perustele mielipiteitään. Jo Friedrich Nietzsche (1844–1900) lausui, ettei mikään sellainen ole suuriarvoista, mikä pitää todistaa.[4] Ihmisen pitää riittää itsenään.

Anarkisti on siis pesunkestävä kalamies. Tämä tosin edellyttää, ettei anarkisti koskaan *väitä* olevansa kalamies saati samastu professionaaliseen kalastajakuntaan. Hän kalastaa ilman kalastuslupaa. Käytännössä ainoa mahdollisuus olla filosofi on ryhtyä elä-

mään anarkistina, mahdollisimman kaukana siitä, mikä jo tunnistetaan ”filosofiaksi” ja mille myönnetään palkintoja.

Näin on alustavasti luonnehdittu tämän kirjan filosofiakäsitystä. Asenne, josta anarkismi versoo, on aina sisältänyt huomattavaa filosofiaa. Palaankin aiheeseen pohdittuani ensin anarkismin aatehistoriaa, missä toimessa en pyri, se myönnettäköön, täydellisyyteen. Sen jälkeen koetan arvioida, kuinka anarkismi voisi jälleen auttaa myös filosofiaa itseään. – Kalaan siis!

I

Anarkistisen ajattelun aatehistoria

Kansalla on vain kolme tietä paeta sorrettua olotilaansa:
ensimmäiset kaksi vievät viinitupaan ja kirkkoon,
kolmas yhteiskunnalliseen vallankumoukseen.

Mihail Bakunin[5]

2. *Anarkismi sopeutettuna: historiaa*

Anarkismi voidaan jakaa historiallisesti viiteen eri vaiheeseen. Niistä keskeisimmän muodostaa 1860-luvulla esiin noussut yhteiskunta-anarkismi. Siihen liittyvää kapinahenkeä ja yksilötietoisuutta voidaan pitää myös eräänä modernin yhteiskunnan tunnusmerkkinä. Anarkismin taustalla vaikutti luonnollisesti marxilaisesta ajattelusta levinnyt kumouksellisuus. Karl Marx (1818–1883) oli kirjoittanut *Taloudellis-filosofiset käsikirjoituksensa* vuonna 1844. Neljä vuotta myöhemmin hän julkaisi *Kommunistisen manifestinsa* yhdessä Friedrich Engelsin (1820–1895) kanssa.

Viidessätoista vuodessa liike oli täysin hajonnut. Erimielisyydessään varteenotettavimman suuntauksen muodostivat juuri anarkistit. Mutta anarkistisella ajattelulla on ollut annettavaa jo paljon ennen heidän aikaansa. Anarkismin aineksia voidaan löytää niinkin kohtuulliselta kultaisen keskitien kulkijalta kuin Aristoteleelta (384–322 eaa.). Anarkistisen asenteen filosofisuutta osoittaa juuri se, että monet klassiset filosofit ovat olleet anarkistisia, uutta luovia ja kapinallisia ajattelijoita. Heidän vaikutustaan voidaan pitää historiallisen anarkismin ensimmäisenä vaiheena.

Filosofiaan liittyvä kiistelynhalu, kyseenalaistaminen ja kumousmieli leimaavat filosofian historiaa niin, että eräällä tavalla anarkismia voi pitää koko filosofisen ajatteluperinteen ominaisuutena. Toinen modernia aikaa edeltäneistä anarkismin vaiheista ajoittuu melko tarkasti uskonpuhdistuksen ja protestantismin aikakaudelle. Jo keskiajan mystikot ja marttyyrit olivat esittäneet ajatuksia, joita voidaan pitää anarkistisina, mutta vasta 1500-luvun luterilaisuus organisoi anarkistisen ajattelun joukkoliikkeeksi. Se jatkui aina valistuksen ajalle asti ja kirvoitti monien romantikkofilosofien kynästä ylistyslauluja vapaudelle ja yksilöllisyydelle. Nämä esianarkisteiksi sanotut filosofit vaikuttivat omalta osaltaan myös modernin anarkismin kehitykseen ja nousuun 1860-luvulla.

Nykyajan filosofiassa anarkismilla on taas pitävä ote. 1800-luvun jälkeen anarkismi on ajoittunut jälleen lähinnä kahteen ajanjak-

soon. Niistä ensimmäisen muodostaa 1960-luvun reformismi. Maailmansodat olivat ajaneet länsimaiset ihmiset ja yhteiskunnat arvoumpikujaan, elämäntapakriiseihin ja suurten uudistuspaineiden eteen. Enää ei pitänyt paikkaansa vanha hokema, että uusi sukupolvi kulkee edeltäjänsä ruumissaarna takataskussaan. Tosin myös 1960-luvun anarkistit olivat oppineet paljon edeltäjiltään. Ajanjaksoon liittyi sekä poliittista kumouksellisuutta että sentapaisia älyllisiä pyrkimyksiä, joista syntyi tieteellisen anarkismin muotoja. Toinen nykyaikaisen anarkismin vaiheista osuu suoraan omaan aikaamme. Tämä tekee anarkismin filosofisesta tarkastelusta jälleen ajankohtaisen. Anarkismi kukoistaa paitsi virallisen politiikan ulkopuolisina osallistumisen muotoina, kuten mielenosoituksina ja katumellakointeina, myös terrorismina.

Ranskalainen esseisti Jean Baudrillard kirjoitti Amerikan-matkojensa jälkimainingeissa vuonna 1986 seuraavasti:

> New York esittää itselleen oman katastrofinsa komediaa, jossa sen väestö on osallisena kummallisen rikostoveruuden kautta. Eikä tämä ole seurausta rappiosta vaan kaupungin omasta mahdista, jota mikään ei sitä paitsi uhkaa. Itse asiassa sen voima perustuu juuri uhkan puuttumiseen. New Yorkia luonnehtiva tiheys ja pinnallinen sähköisyys tekevät mahdottomaksi ajatuksen sodasta. Kaupungin joka-aamuinen uusi eloon herääminen on eräänlainen ihme kun ottaa huomioon, kuinka valtavasti energiaa on tuhlattu edellisenä päivänä. New Yorkin sähköjännite suojaa galvanoidun kupolin tavoin kaupunkia kaikilta ulkoa käsin uhkaavilta hävityksiltä.[6]

Nykyajan näkökulmasta nämä rivit näyttävät surkuhupaisilta: toisin kävi. Niin kuin katastrofissa on havaittavissa Baudrillardin kuvailemaa ”komediaa”, on kuluttamisen ja tuhlailun karnevaaleissa läsnä kuolema. Eräällä tavalla New Yorkia kohdannutta terrori-iskua voi pitää luonnon kostona sille ylimielisyydelle ja *understatementille*, jota kyseisessä hyvinvoinnin pääkonttorissa oli harjoitettu.

Anarkian ja terrorin toimintamuodoista on tullut jälleen suosittuja poliittisen osallistumisen lajeja. Niiden tulokset ovat myös vaikuttavia. Anarkistisen ajattelun ja terrorin kautta vastustetaan taloudellista sortoa, eriarvoistumista ja elintasokuilua, jotka kaikki yhdessä ovat syitä anarkismin ja terrorin esiinnousuun omalla vuosituhannellamme. Mutta anarkia sinänsä ei tyhjene pelkkään rähinöintiin, kostotoimiin, uhkailuun eikä elämöintiin kaduilla. Anarkistinen ajattelu on syvällinen filosofian harjoittamisen muoto.

Sen tärkeimpiä ominaisuuksia ovat vapauden tavoittelu ja – ehkä yllättävästi – pasifismi.

Arvioitaessa sitä innostusta ja tuomiomieltä, jotka leimaavat nykyisiä asenteita anarkismiin, ei voidakaan kuin väistyä sivuun ja asettua hieman loitommaksi pohdiskelemaan, mitä filosofinen anarkia oikeastaan on. Erilaisten väkivalta- ja terrorimuotojen saadessa julkisen tuomionsa voi tuntea vain mielihyvää sen johdosta, että filosofinen anarkia edustaakin pohjimmiltaan juuri massakulttuurin, laumasieluisuuden ja rettelöinnin vastakohtaa: pyrkimystä vapauden ja rauhantilan säilyttämiseen. Filosofinen anarkia on usein ymmärretty väärin – ja sen puolestaan ymmärtää, kun huomaa, kuinka vähän filosofisesta anarkiasta tiedetään. Tämän kirjan tarkoituksena on edes joiltain osin täyttää tuota tiedollista aukkoa.

Anarkismi kertoo elämäntapoihin ja arvoihin liittyvistä kriiseistä. Tässä teoksessa otetaan kantaa kaikkiin edellä mainittuihin anarkistisen ajattelun vaiheisiin. Mutta itse anarkismi: mitä se on? Siihen pyrin vastaamaan seuraavilla sivuilla. Vaikka lähestymistapani onkin aluksi historiallinen, tämä kirja ei ole ensisijaisesti historiallinen teos eikä edellytä lukijalta osallistumista ”kuningastieteen ruumiinvalvojaisiin”. Enintään se vaatii hieman hilpeää mieltä.

Eräs modernin ajan anarkisteista ja uuden ajattelun airueista, Friedrich Nietzsche, kirjoitti *Iloisessa tieteessään* (1886) seuraavan filosofian räjähdysvoimaa koskevan ajatelman:

> *Räjähtäväiset*. – Jos ottaa huomioon, kuinka räjähdystä kaipaavana nuorten miesten voima lepää, ei ihmettele, että kun näkee heidän asettuvan niin epähienosti ja niin vähän valikoiden tämän tai tuon asian puolelle: heitä kiihottaa asian ympärillä näkyvä innostus ja tavallaan palavan sytyttimen näkeminen. Hienommat viettelijät osaavat sen vuoksi virittää heidän mielensä odottamaan räjähdystä huolimatta ensinkään perustella asiaansa: ei näistä ruutitynnyreistä saada puoluelaisia perusteiden avulla![7]

Anarkismi on aina sisältänyt sekä demagogisia että älyllisiä pyrkimyksiä. Nietzschen tiedetään halveksineen myös Sokratesta, mutta miten oli hänen oman viettelijänluonteensa laita? Eläessään syrjässä Nietzsche ei voinut tietää tulevasta roolistaan kansankiihottajana mitään. Syvälliset ajatukset voivat muuttua pinnallisiksi, kun niiden esittäjä kuolee ja ne alkavat nauttia kansansuosiota. Mutta alun perin myös Nietzsche oli anarkistisen ajattelun parhaita antaessaan vain tinkimättömän älynsä ja kristallinkirkkaan tahtonsa ohjata tekemisiään.

Edellä siteerattu katkelma sisälsi eräänlaisen viestin ja toimintaohjeen anarkisteille. Nietzschen ajatus vaikuttaa sovinnollisemmalta ja tekee niin mietiskelevän filosofian eduksi. Miten siis erottaa pelkkä propaganda ja järkisyyt toisistaan? Tässä kirjassa pyrin asettumaan Nietzschen tavoin valtavirtojen ulkopuolelle. Lukijan ei pidä hämmästyä tosiasiaa, että suhteeni anarkismiin on anarkismin parhaiden perinteiden mukainen: kriittinen.

Anarkistifilosofien puheet ja kirjoitukset ovat olleet aina vaikutusvaltaisia. Ja vahvemmin: ne ovat olleet juuri tuota Nietzschen kuvailemaa räjähdysainetta, joka sytytettynä on reagoinut voimakkaasti. Anarkistisiin filosofeihin on viimeksi kuluneen sadan vuoden aikana suhtauduttu olettaen, että heidän teoksensa makaavat nyt kirjastoissa kuin kalmistoissa, eikä kukaan enää koske niihin. Anarkistien teot ovatkin (heidän omien toiveidensa mukaisesti) puhutelleet enemmän kuin heidän teoreettiset kirjoituksensa. Mutta tilinteon laatimiseksi anarkistien tempauksista on tarpeellista tietää jotakin myös siitä, mitä anarkistit ovat asioista sanoneet. Millaisen käsikirjoituksen he ovat todellisuudelle laatineet? Edustava anarkistinen ihanne on esimerkiksi edellä mainittu pasifismi. Anarkistien ajattelusta voi löytää myös filosofisesti selitysvoimaisia oivalluksia kokonaiskuvan piirtämiseen tieteellisen ajattelun omasta poliittisesta luonteesta.

Tämän pääluvun aluksi luon katsauksen anarkistisen ajattelun historialliseen kuohuntapisteeseen: 1860- ja 1870-luvun anarkismiin. Niin teen, jotta myös sitä edeltäneistä ja nykyajan anarkismiin johtaneista tapahtumista voitaisiin saada selko. Modernin ajan anarkiamuodoista aloittamista puoltaa tarkastelujeni ongelmakeskeisyys. Anarkistisen filosofian historiaa ei siis nähdä tässä teoksessa pelkkänä jatkumona, jossa uusi rakentuisi loogisesti vanhan päälle. Anarkistit itse ovat poimineet omaan ajatteluunsa vaikutteita melko vapaasti ja jopa mielivaltaisesti historian eri filosofeilta. Tässä mielessä 1800-luvun puolivälin jälkeinen aika näyttäytyy eräänlaisena kulta-aikana ja kukkulana, jolta avautuu näköala sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Vaikka myös modernia aikaa edeltäneet anarkismin muodot ovat vaikuttaneet anarkismin uuteen esiinnousuun, vasta 1800-luvulta lähtien olemme eläneet maailmassa, jossa vallitsevat omalle ajallemme ominaiset piirteet: koneistuminen, teollistuminen, kaupungistuminen, kansallisvaltioiden järjestelmä, kapitalismi, sosialismi, nälänhätä, luokkaristiriitojen kärjistyminen sekä pitkälle mekanisoitu väkivallan käyttö. Niissä on kylliksi aihetta anarkismiin.

Perustojen kieltäminen ja myöntäminen

Anarkismia on pidetty järjen ja vapauden ylistyslauluna. Anarkismi on vapautta valtion holhouksesta. Anarkismi on kaikenlaisten pakkojen poissaoloa. Suomen kielen sana ”anarkismi” johdetaan kreikankieliseksi muodostamalla sana kahdesta osasta. ’Alkuperää’, ’perustaa’ ja ’esivaltaa’ tarkoittavaan sanaan *arkhos* yksinkertaisesti lisätään perustermin kieltävä etuliite *an*. Näin saadaan anarkismia eli perustattomuutta tarkoittava käsite *anarkhikos*.[8] Tämän toteaminen ei tosin ole vielä kovin anarkistista. Anarkistien omasta mielestä anarkismi ei olekaan perustojen kieltämistä vaan nimenomaista kiinnostusta periaatteisiin, alkuperiin ja olemisen sydänjuuriin. Sanan ’perustusta’ tarkoittava kantamuoto esiintyy myös sellaisissa suomen kielen sanoissa kuin ”arkkitehti”, ”arkkiatri”, ”arkkipiispa”, ”arkkienkeli” ja ”arkkivaari” – arvossa pidettyjä ammatteja kaikki. Muun muassa viimeksi mainittu tarkoittaa ’arkistonhoitajaa’. Toisaalta anarkismiin liittyy pyrkimys suuntautua tulevaisuuteen ja uudistaa yhteiskuntaa. Anarkismi aiheuttaa uudistusaallon kaikkialla, missä sitä ilmenee. Huomionarvoista onkin, miten vähän anarkismia esiintyy nykyisin virkamiesfilosofien piirissä.

Anarkismi liitetään perinteisesti sosialistisiin aatteisiin. Tämä johtuu niiden yhteisestä historiasta. Yhteistä on muun muassa taloudellisten ja uskonnollisten auktoriteettien kiistäminen sekä tasa-arvon vaatiminen. ”Ei enää auktoriteettia, ei kirkon, ei valtion, ei maanomistajan eikä rahan”, julisti ranskalainen Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) kirjassaan ”Vallankumouksen idea 19. vuosisadalla” vuonna 1851.[9] Merkillepantavaa on nimenomaan valtionvastaisuus. Sosialistiset aatteethan kerrostuivat keskusjohtoisiksi valvontavaltioiksi. Niiden myötäily ei olekaan anarkismin perimmäisen idean mukaista. Sosialististen anarkistien leimauttelema viha valtiota kohtaan on ymmärrettävää, koska sen kohteena oli monarkistinen ja kapitalistinen valtiojärjestelmä. Mutta anarkistit ajautuivat ennen pitkää konfliktiin myös sosialistien kanssa.

Anarkistit ja sosialistit kuuluivat alun perin yhteen. Tämä yhteys toteutui kansainvälisen sosialistisen liikkeen, sosialistisen internationaalin, sisällä. Anarkistien johdossa toimi venäläissyntyinen Mihain Bakunin (1814–1876), kun taas sosialisteja johti Karl Marx. Anarkistisesta ajattelusta oli kehittymässä eräänlainen sosialismin protestiliike. Se omaksui tiettyjä sosialisteille ominaisia ajattelutapoja, kuten vallankumouksellisuuden ja pyrkimyksen yksilönvapauteen, mutta näkemykset ihanteiden toteuttamisesta vaihteli-

vat paljon. Anarkiaa on vastaavanlaisena kapinahenkisyytenä esiintynyt useissa poliittisissa liikkeissä myös myöhempinä aikoina. Keskenään erilaista poliittista väriä tunnustavia anarkisteja on yhdistänyt toisiinsa monikin seikka yli puoluerajojen, kun taas heitä on saattanut erottaa alkuperäisestä poliittisesta liikkeestä vielä useampi tekijä. Puolueideologia ei ole koskaan sitonut anarkistia. Riippumatta siitä, mitä poliittista kantaa anarkisti on edustanut, hän ei ole välttämättä hyväksynyt esimerkiksi päätösten alistamista määräenemmistöpäätöksille tai puolueen direktio-oikeutta sinänsä. Sillä tarkoitetaan poliittisen puolueen johto- ja valvontaoikeutta, julkisen kritisoimisen kieltämistä jäseniltä sekä vaatimusta uskollisuudesta ja lojaalisuudesta puolueelle. Puoluekanta ei sitonut myöskään varhaisia anarkisteja, minkä huomaamme Bakuninin ja Marxin suhteista.

Bakuninin ja Marxin välillä vallinnut mielipide-ero koski vallankumouksen toteuttamistapaa: pitäisikö sen edistämiseksi tehdä jotain vai jäädä vain odottamaan, että Marxin teoriat historian kehityksestä osoittautuisivat tosiksi? Anarkistien mielestä sosialistit eivät olleet tarpeeksi reippaita ja rohkeita, ja sosialistien mielestä anarkistit olivat sitä liikaa. Riitautuminen jämeräpartaisten ideologien kanssa johti lopulta siihen, että anarkistit erotettiin sosialistisesta internationaalista Haagin kokouksessa vuonna 1872. Kyseinen yhteenliittymähän oli koolla vuosina 1868–1876, kunnes se tuona kärjistymisensä vuonna siirrettiin Lontoosta New Yorkiin. Uudella mantereella koko liike näivettyi pian, ja se lopetettiin Philadelphian puoluekokouksessa.

Sosialismin tulevaisuutta tuntevien näkökulmasta anarkistien saamat potkut eivät olleet kovin sääliteltäviä. Anarkistien taistelumuodot olivat vain ohittaneet puhutun ja kirjoitetun sanan, kun eräät italialaiset olivat Carlo Cafieron (1846–1892) johdolla ottaneet käyttöönsä ”tekojen propagandan” käsitteen. Käytännössä se tarkoitti tikarien, kiväärien ja dynamiitin avulla harjoitettavaa terroria. Itse käsite oli lähtöisin venäläiseltä Sergei Netšajevilta (1847–1883), joka oli Mihail Bakuninin oppilas.

Mutta varhaista anarkismia leimasi poliittisten toimintavapauksien ja yksilönvapauden korostamisen ohella myös uskonnollista alkuperää oleva konflikti. Katsommekin nyt, minkälaisia aatehistoriallisia kiviä anarkisteilla on ollut käännettävinään ja mikä on lopulta ollut yhteistä noille kivenmurikoille sekä niiden pyörittäjille.

Järjelle vai Jumalalle?

Tekojen propaganda oli herättänyt pelkoa paitsi kommunistien, myös itse anarkistien keskuudessa, sillä Bakuninin oikeana kätenä toimiva Netšajev oli syyllistynyt erään kannattajansa salamurhaan pitäessään tätä liikkeensä ilmiantajana. Marraskuun 21. päivänä vuonna 1869 pietarilaisen puiston lammikosta löytyi anarkistien kannattajiin kuuluneen ylioppilas Ivanovin ruumis. Hän oli saanut surmansa juuri Netšajevin toimesta, kun vainoharhaisuus oli päässyt leviämään maanalaisena toimivassa salaseurassa. Vaikka tapaus oli historiallisesti vähäpätöinen, se puhutteli monia tuon ajan poliitikkoja ja oli yksi syy internationaalin hajoamiseen kolme vuotta myöhemmin. Miellettiinhän Netšajev juuri Bakuninin keskeiseksi apuriksi. Tämä heikensi luottamusta sosialistien rauhantahtoisuuteen ja oli omiaan vesittämään myös käsitystä, että vallankumoukseen voitaisiin edetä ilman väkivaltaa.

Kyseisestä puhdistuksesta levisi palaneen käry, jonka tuloksena savu alkoi käydä laajemmankin yleisön silmiin. Myös kirjailija Fjodor Dostojevski (1821–1881) kiinnostui tapauksesta niin, että hän kirjoitti aiheesta romaanin *Riivaajat* (1872), jota voidaan pitää terrorismin umpikujia käsittelevän kirjallisuuden alkuna.[10] Dostojevskille tyypillisestä pessimismistä kertoo teoksen moralistinen ote, kun kirjailija asetti uskonnollisen julistuksensa vastustamaan anarkisteille ominaista vapauden kaipuuta. Dostojevski antoi historialliselle taustatapahtumalle filosofisesti rikkaan käsittelyn, ja romaanissaan hän maalailee lukijoiden eteen kuvan siitä, mitä Baden-Powellin *Partiopoikien kirjan* solmuopas ei suinkaan kerro. Se on: miten tulla hyvin hirtetyksi keinoilla, jotka kirjoittaja on siirtänyt päähenkilönsä, onnettoman anarkistin Nikolai Vsevolodovits Stavroginin kohtaloksi. Teoksen lopussa Nikolain ystävät nimittäin löytävät hänen kuolleen ruumiinsa vierestä lapun: ”Minä itse.”[11]

Tuo teos oli ja on edelleen kuuluisimpia esityksiä anarkistisen ajattelun leviämisestä. Myös Netšajev saa teoksessa omanlaisensa käsittelyn Dostojevskin esittäessä hänet kyynikko Nikolai Stavroginin mallina. Katumuksen ja syyllisyyden teemoja rakastavan Dostojevskin teoksessa uskonnollinen omatunto ja poliittinen lojaalius vetivät yhtä köyttä järjen ja vapauden vaatimuksia vastaan. Dostojevski samasti yksilön onnen auktoriteettien edessä nöyrtymiseen. Vapautensa puolesta kamppailevan ihmisen kohtalon hän näki lohduttomana, mutta vähintään yhtä masentava oli hänen filosofiastaan seuraava johtopäätös.

Uskonto toimitti Dostojevskille synninpäästön virkaa. Se ammensi energiansa syyllisyydestä, ja vastuun kantamisen asemasta se suositti omista ihanteista luopumista. Dostojevskin perusvakaumus käy ilmi teoksen käännekohdaksi aiotusta yhdeksännestä luvusta, jossa kirjailijamestari antaa erään piispan pehmittää luostariin paennutta Nikolaita.

Teoksessa piispa Tihon kiusaa anarkisti Nikolai Vsevolodovitsia muun muassa epäilemällä, olisiko hänen parempi uskoa mieluummin vaikka Piruun kuin olla uskomatta kokonaan. Siitä hän johtaa päätelmän, että ”[a]teisti seisoo sentään toiseksi ylimmällä portaalla ennen uskoa, kun taas välinpitämättömällä ei ole mitään uskoa vaan pelkkää kauhua!”[12] Niinpä Dostojevski antaa hurskaan pappismiehensä valistaa anarkisteja vielä seuraavin sanoin: ”On tärkeää, että ette halveksi tuomareitanne, vaan uskotte vilpittömästi heihin kuin suureen kirkkoon, silloin te heidät voittaisitte ja muuttuisitte esimerkeiksi ja levittäisitte valoa rakkauteen...”[13] Kun taas muutoin

> [t]e painiskelette oman marttyyriutenne ja uhrinne toivossa; voittakaa tämäkin toivonne, pankaa syrjään paperinne ja aikomuksenne, silloin olette voittanut kaiken. Saattakaa häpeään kaikki ylpeytenne ja riivaajanne! Lopetatte voittajana, saavutatte vapauden...[14]

Kristinusko ja anarkismi menevät teoksessa ristiin. Filosofisiin vapauden vaatimuksiin vastataan uskonnollisella julistuksella, jossa uskonto ja kuuliaisuus esivallalle kytketään yhteen. Nikolai Vsevolodovitsin pahan syyllisyydentunteen aavistaen kirkonmies koettaa kääntää hänen horjumattomalta näyttävää itseluottamustaankin puhumaan sovinnonteon ja katumuksen puolesta: ”Jos uskotte ainoastaan omaan anteeksiantoonne, te uskotte kaikkeen. Kuinka te sitten sanotte ettette usko Jumalaan?”[15] Ihmisen itseluottamus olisi tällöin todiste Jumalan olemassaolosta ja ihminen ikään kuin Jumalan kuva. Ajatus houkuttelee anarkistiseen ehdottomuuteen mutta toisaalta myös kirkon opettamaan nöyryyteen. Millaiseksi muotoutuu lopulta uskonnon ja anarkismin välinen suhde?

Dostojevskin *Riivaajissa* kuvastuu anarkismin ja sen vastavoimien välinen suhde kaikessa kirkkaudessaan. Uskonnon ja poliittisen vapauden välinen konflikti leimaa anarkismin koko olemusta. Samalla se heijastelee syvempää metafyysistä ongelmaa, ristiriitaa kierkegaardilaisen nöyryyden ja sartrelaisen vapaustaistelun välillä. Venäläiskirjailijan klassikko demonisoi poliittisen vapauden ja valjastaa kristinuskon regressionsa välineeksi. Sen vaikutus ihmi-

seen on lannistava. Olisikin mielenkiintoista tietää, minkälaisessa tilassa maailma olisi *ilman* kaikkea kapinaa ja taistelua oikeudenmukaisuuden hyväksi.

Todella ”välinpitämättömänä” ihmisenä ei voitanekaan pitää vain uskonnosta piittaamatonta ihmistä vaan ennen kaikkea sitä, joka laiminlyö omaan vapauteensa liittyvän vastuullisuuden haasteen. Kuten jatkossa näemme, uskonnon ja anarkismin välinen konflikti on tärkeässä asemassa, kun pohditaan, mitä auktoriteettiuskon ja poliittisen vapauden telapyörästöstä vääntyy ulos.

Keskeistä on nyt huomata, että *sekä* kristitty *että* rationalisti ovat kumpikin *omalla tavallaan* anarkisteja. Rationalisti vastaa teoistaan yksinomaan Järjelle, kun taas hurskas katsoo olevansa vastuussa ainoastaan Jumalalle. Heidän anarkisminsa eroaa toisistaan sen edellä mainitun seikan vuoksi, että kristitty anarkisti rakentaa vielä oppejaan jumalalliselle peruskalliolle (*arkhē*), kun taas järkeen uskova anarkisti jättäytyy tahallaan vaille (*an arkhē* sellaista ehdotonta perustaa, jonka kyseenalaistamisen varassa kaikki järkevä ajattelu elää.

Dostojevskia voi kiittää siitä, että ollessaan anarkisteja kohtaan pessimistinen hän oli samalla realistinen. Sergei Netšajev onnistui aluksi pakenemaan ulkomaille, mutta hänet luovutettiin vuonna 1872 takaisin Venäjälle, jossa hän menehtyi vankeudessa.

Liikkeen hajoaminen ja jatkuva liike

Poliittisille pragmaatikoille Dostojevskin viesti oli yksiselitteinen. Muiden muassa Karl Marx arveli anarkistien saaman julkisuuden pilaavan sosialistien ja kommunistien mainetta niin, että juuri siksi hän päätyi rikkomaan välinsä Bakuniniin. Tekojen propagandan leimauttelema ja koko Euroopan halki leviävä rabulismi huolestutti poliittista vaikutusvaltaa tavoittelevan liikkeen johtoa. Anarkistien kärjessä oleva Bakunin oli kuulunut internationaalin perustajajäseniin, ja niinpä Marxin ja Bakuninin välille syntynyt erimielisyys ilmentää elävästi sosialismin ja anarkismin erkanemista ja kummankin liikkeen syvintä olemusta.[16]

Marxin pahimpana painajaisena oli pelko, että bakuninilaiset keräisivät enemmistön internationaalin seuraavaan kongressiin. Omalta osaltaan juuri tämä seikka kehotti Marxia ohjaamaan anarkisteja lähemmäksi ulko-ovea. Marxin mehukkaimpana päiväunena puolestaan oli saattanut olla vain haave ennättää takaisin British Museumin kirjastoon viimeistelemään keskeneräisiä kirjoituksiaan ylikuumenneen poliittisen todellisuuden keskellä. Niinpä myös so-

sialismin kansainvälinen hiekkalaatikko oli viisasta vesittää ja romuttaa työnsä tehneenä.

Keskeiset erimielisyydet koskivat toiminnan ja teorian suhdetta. Esimerkin anarkistien ja sosialistien riidoista antaa Bakuninin käsitys, että työläisten valtio ilman jatkuvan vallankumouksen liikettä johtaa vain vankileirien saaristoon (jonka tunnemme sittemmin myös Aleksandr Solženitsynin samannimisestä romaanista).[17] Toisaalta Marxin mukaan anarkismi ilman tukevaa teoriaa saattoi olla vain ”porvarillista ja naiivia haihattelua”. Yhteistä Bakuninille ja Marxille oli, että he molemmat pitivät toistensa näkemyksiä haihatteluna mutta eri perustein. Anarkisteja leimasi kieltämättä se, ettei heillä ollut tukenaan historiallista eikä taloudellista teoriaa. He korostivat ohjelmien käytännöllistä toimeenpanoa ja pitivät myös marxismia autoritaarisena johtajaoppina. Sen sijaan anarkismille ominainen jatkuvan vallankumouksen idea jäi henkiin myös vuoden 1917 jälkeen – toisin kuin käsitettä edelleen kehitellyt Lev Trotski (1879–1940), jonka salamurhaajan synkkä koura tavoitti Meksikossa Josif Stalinin (1879–1953) toimeenpanemien puhdistusten seurauksena.

On vaikea sanoa, kumpi seikka lopulta johti sosialistisia aatesuuntia totalitarismin tielle, liika pohdiskelu ja dogmaattisuus vai reipas toimeliaisuus, jota anarkistit olivat edustaneet. Marxilla itsellään ei ollut anarkistien toimintakyvystä korkeaa kuvaa. Hän päätyi pitämään anarkismia oikeutettuna vain siinä tapauksessa, että proletariaatti ei ole vielä kyllin järjestäytynyttä toimiakseen luokkana. Hän siis vastakohtaisti työväen joukkoliikkeen ja anarkistien järjestämät tempaukset pitäen niitä pelkkinä yksittäisten ajattelijoiden kyhäileminä lahkoina, joille kunnon työväenluokkaisen taistelijan piti pysyä kylmänä. Marx näytti pitävän ammattiyhdistyksiä, lakkoja ja mielenosoituksia anarkisteille täysin vieraina toimintamuotoina ja katsoi heidän vain välttelevän todellista politiikantekoa.[18] Tosiasiassa juuri näihin toimintamuotoihin anarkistit olivat turvautuneet. Marxin jälkeen myös Vladimir Iljitš Lenin (1870–1924) väitti vuoden 1906 teeseissään anarkismin olevan ainoastaan ”nurinpäin käännettyä porvarillista individualismia”. Jokainen voi itse päätellä, kuinka oikeassa he lopulta olivat.

Sen sijaan Lev Trotskin teoksessaan *Jatkuva vallankumous* tehtailema ajatus *kehittyvästä ja muuttuvasta* vallankumouksesta oli saavuttanut Leninin suosion jo Venäjän ensimmäisen vallankumouksen päätyttyä bolsevikkien tappioon.[19] Anarkistista alkuperää oleva dynaamisen vallankumouksen idea vaikutti sittemmin myös suomalaisten itsenäistymiskehitykseen. Se onkin oivallinen esimerkki anarkismin konkreettisista toteutumismuodoista. Piileskel-

lessään Suomessa Lenin (alkuperäiseltä nimeltään Uljanov) oli näet luvannut tamperelaisille, että vallankumouksen voittaessa Venäjällä hänen puolueensa kunnioittaisi kansojen itsemääräämisperiaatetta ja myöntäisi Suomen kansan niin tahtoessa Suomelle itsenäisyyden. Lupaus annettiin Tampereen työväenyhdistyksen talossa samassa salissa, jossa nykyisin sijaitsee maailman ainoa toiminnassa oleva Lenin-museo. Juuri tämä vapauden ja itsemääräämisoikeuden korostaminen oli useasti omassakin mielessäni niinä Tampereen-vuosinani syksystä 1987 syksyyn 1992, jolloin asuin Hämeenpuistossa täsmälleen tuota historiallista paikkaa vastapäätä olevassa talossa. Leninin antamasta itsenäisyyden vakuutuksesta tuli myöhemmin Suomen ulkopolitiikan keskeinen opinkappale, vaikka kuluneiden vuosien aikana sen voimassaoloa jouduttiin koettelemaan ja lujittamaan myös monin sotilaallisin toimin. Suomen kansan historialla ja Suomen valtion käsitteellä on siis kiinteä yhteys anarkistiseen vapauden ja itsenäisenä valtiona elämisen periaatteeseen, ja sitä havainnollistavat myös useat myöhemmin käsiteltävät ja kansamme historiaan liittyvät seikat.

Ristiriitoja seurakunnassa

Merkittävä mielipiteiden jakaja Marxin ja Bakuninin välillä oli ollut heidän suhteensa uskontoon. Marxin kanta uskontoihin tunnetaan parhaiten hänen lausahduksestaan ”uskonto on oopiumia kansalle”. Tosiasiassa tuo lentoon lähtenyt lause ei edusta Marxin käsityksiä uskonnoista kovinkaan hyvin. Hän ei asennoitunut uskontoihin läheskään yhtä torjuvasti kuin viranomaiset nykyisin suhtautuvat esimerkiksi huumausaineisiin. On hyvä muistaa, että 1800-luvulla oopiumia pidettiin vielä suhteellisen lievänä huumeena ja sitä käytettiin lääketieteessä narkoosin aikaansaamiseen. Marx oli halunnut sivuuttaa uskonnot pitäessään niitä pelkkinä harmittomina muinaisjäänteinä, jotka tieteen kehitys aikaa myöten jättäisi jälkeensä – aivan niin kuin moderni anestesia on sivuuttanut opiaattiset nukutusaineet.

Marxin haastaja Mihail Bakunin puolestaan katsoi, että vasta ateistinen Jumala-uskon kieltäminen on todellisen vapauden tunnusmerkki, kun taas uskonto on pyörryttävä hallusinogeeni, jonka vaaroja jokaisen ihmisen oli syytä varoa. Hän siis seisoi juuri tuolla Dostojevskin kuvailemalla ”toiseksi ylimmällä rappusella”.

Sekä Marxia että Bakuninia yhdisti tietty pietistinen eetos. Yhä edelleen sitä edustaa kieltoja ja itsekuria tähdentävä luterilainen kulttuurimme, joka pyrkii estämään rajatilojen tavoittelun ja kont-

rolloimaan nautintojen jakelua. Sitä vastaavan kaksinaismoralismin kahleissa yksilön ei ole lupa livetä sen enempää viranomaisvallan määrittelemästä reaalitodellisuudesta kuin tajuntateollisuuden monopoleistakaan toisenlaisten maailmojen kuvitteluun. Uskonnon, huumeiden ja filosofian kohtuullinen siemailu eivät lienekään vain todellisuuspaon muotoja vaan myös mustavalkoisen todellisuuden kyllästämistä väreillä ja mielikuvituksen hurmiolla. Sitä hyödynsivät myös anarkistien ja sosialistien omat utopiat. Mutta nähtävästi uskonnoilla ja päihteiden käyttämisellä pitää olla myös selkeät rajoituksensa. Tämä käy ilmi Bakuninin pyrkimyksestä vapaan ja riippumattoman ihmisen luomiseen ja hänen luottamuksestaan ihmisen järkeen.

Toisin kuin Marxille, Bakuninille vasta selvä kapinointi Jumalaa vastaan on vapauden ensimmäinen ilmaus. Hän sanoo: ”Jos Jumala on kaikki, silloin ihminen ja reaalinen maailma eivät ole mitään.” Ja: ”Jos Jumala on isäntä, ihminen on orja.”[20] Uskonnollinen orjuutus johtaa Bakuninin mielestä myös valtiolliseen ja poliittiseen orjuutukseen:

> Jumalan orjina ihmisten täytyy olla myös Kirkon ja Valtion orjia. [...] Siis jos emme halua alistua orjuuteen [...], emme saa tehdä pienintäkään myönnytystä yhtä vähän teologian kuin metafysiikankaan Jumalalle.[21]

Bakuninin teksteistä voidaan löytää ajatuskulku, jota on mahdollista kutsua ”käänteiseksi ontologiseksi todistukseksi”. Sen mukaan Jumalan olemassaolosta seuraa pelkkää inhimillistä kurjuutta, kun taas ihmisen vapautta ja hyvinvointia on syytä pitää osoituksena yli-inhimillisten valta- ja voimatekijöiden poissaolosta: ”Jos Jumala on olemassa, ihminen on orja. Mutta ihminen voi ja hänen täytyy olla vapaa. Siispä Jumalaa ei ole.”[22] Molempien päätelmien ennakkoehdot jäävät tosin leijumaan ilmaan. Sekä ihmisen vapaus että Jumalan olemassaolo ovat pysyvästi todistumattomia asiantiloja, ellei sitten ajatella kuten Kant, että ihmisen on joka tapauksessa *pidettävä itseään vapaana* voidakseen toimia. Näin ollen aktiivisen toiminnan olemassaolo sinänsä olisi osoitus ihmisen vapaudesta. Juuri näin myös Bakunin näyttää ajattelevan. Keskeistä hänellekin on Jumalan ja vapauden asettaminen vastakkain. Asioistahan on voitu ajatella esimerkiksi Benedictus de Spinozan tavoin niin, että vapaus oikeastaan kuuluu Luontoon ja että Luonto puolestaan on jumaluuden kosminen ilmaus. Bakuninin näkökulmasta tällainen metafyysinen perustelu asettaisi kuitenkin ihmisen alttiiksi auktoriteeteille aivan kuten poliittinenkin. Se kytkisi ihmiset yhden to-

dellisuuden kahleisiin, josta heille ei avautuisi muuta ulospääsyä kuin Bakuninin itsensä edustama kapinointi.

Bakuninin ajattelussa valtionvastaisuus ja uskontokritiikki liittyivät yhteen. Hänen mielestään valtio on kirkon nuorempi veli, ja se rakentuu väistämättä teologiselle perustalle. Vastaavan käsityksen siitä, miten valtioleijonat lepäävät totemistis-ritualistisen spekulaation laitumilla, on esittänyt tunnetusti Sigmund Freud. Myös erään oman vuosisatamme huomattavimman anarkistin, Simone Weilin (1909–1943), *Ilias*-esseestä voi löytää elegantin tulkinnan siitä, kuinka ihmiset itse loivat ontologisen oletuksensa Jumalasta vallan ja väkivallan takuumieheksi.[23] Sen mukaan ihmiset edellyttivät metafyysisten jumalhahmojen olemassaolon vain luonnonvarojen niukkuudesta tai ihmisten keskinäisestä kilpailusta johtuvien riitojen sovittelijaksi. Kyseinen teema on suosittu eksistenssifilosofioissa laajemminkin. Entä mitä merkitystä anarkistien harjoittamalla uskontokritiikillä voi olla meidän ajallemme?

Marxin mielestä Bakuninin kritiikki oli taistelua tuulimyllyjä vastaan. Jos on osoitettu, että Jumalaa ei ole, ihmisen kapina jumaluutta vastaan on tuhoon tuomittua ja turhaa – yhtä toivotonta kuin silloin, jos kaikkivaltias Jumala on. Yhdessä tapauksessa ihmistä rangaistaan, toisessa ei. Mutta niin Marxin kuin Bakunininkin mielestä ihminen on ainoa itsevaltias lainsäätäjä, eikä moraalilla ole heidän mielestään perustaa metafyysisissä järjestelmissä. Siinä missä Marx osoittautui pelkäksi ateistiksi, joka pitää kysymystä Jumalan olemassaolosta turhana, Bakunin puolestaan profiloitui jyrkäksi antiteistiksi, joka pyrki aktiivisesti kieltämään jumalien olemassaolon nähden jumaluutta koskevissa oletuksissa pelkkää vallankäyttöä ja sumutuksen ja hämäyksen aineksia. Vastustamiseen sitoutuvan asenteensa vuoksi Bakuninin uskontokritiikki oli enemmän kristinuskon leimaamaa kuin Marxin, mutta samalla se saattoi olla myös perustellumpaa ja vakavammin otettavaa.

Anarkistien ja sosialistien edustamaan materialismiin on usein liitetty ateismi tai jopa antiteismi, ja dogmaattisena tämänkaltainen asennoituminen on jäänyt niiden uskonnollisten opinkappaleiden leimaamaksi, joita vastaan niillä on pyritty käymään, aivan niin kuin vastakohdat usein tuottavat toisensa jo dialektisestikin katsoen. Mikäli asiaan liittyvä kiihkomielisyys hylätään ja asiaa syvennytään tarkastelemaan rauhallisesti, käy ilmi, että ateismi ja antiteismi ovat samalla tavoin uskonnon leimaamia kuin uskonto itse. Kieltämällä jumaluuden ateisti ja antiteisti itse asiassa tunnustavat jumaluutta, sillä kieltäessään raivokkaasti uskonnon he myöntävät uskonnolliset väitteet merkityksellisiksi ja tulevat itsekin tarjonneiksi ehdotelmia kysymykseen, mikä on se jumaluus,

jonka he kieltävät. Tällainen asennoituminen on itse asiassa hieman hupsua, eikä ateismin ja antiteistin käsitteitä voisikaan olla olla olemassa ilman teismiä eli jumalauskoa ilmaisevaa käsitettä. Eihän ole olemassa myöskään keijukaisten kieltämisen käsitettä eikä nimitystä keijukaisten kieltäjille, vaikka muutamat uskovat keijukaisiin ja toiset eivät usko. Filosofisinta olisi omaksua agnostismi, jonka mukaan uskonnollisista asioista ei voida saada varmaa tietoa, ja siksi ne olisi viisainta jättää ratkaisematta.

Toisaalta Bakuninin sen enempää kuin Marxinkaan uskontokritiikin kohteena ei ollut ensisijaisesti ihmisen hengellisyys tai uskonnollisuus sinänsä vaan kirkkojen harjoittama epäpyhä vallankäyttö. Valitettavasti kumpikaan heistä ei pystynyt luomaan oman materialisminsa puitteissa sellaista *eettistä yhteiskuntateoriaa*, joka olisi osoittanut ihmisten suhteille moraalisen perustan. Pikemminkin heidän naturalisminsa vain vahvisti sitä ahneuden, kilpailun ja raakuuden tunnekenttää, jonka vallassa ihmiset takertuivat yhä säälimättömämmin toistensa kurkkuun kiinni ja raivasivat tilaa myös ontologisen Jumalan postuloimiselle sekä hänen tarjoamalleen pelastukselle. Tässä valossa lienee ymmärrettävää, miksi nykyiset anarkistiliikkeet etsivät etiikan perustaa sekä uskonnollisen että systeemifilosofisen metafysiikan ulkopuolelta: suorista kohtaamisista ja toisen ihmisen kasvoista.[24]

Joukko-oppien tuolle puolen

Monet ovat tottuneet ajattelemaan, että sosialismi oli etupäässä itämainen ilmiö, johon liittyivät muiden muassa Neuvostoliitto ja Kiina ja jonka voimin koko maailma koetettiin muuttaa jättiläismäiseksi Pohjois-Koreaksi. Mutta kyllä sosialistiset aatteet olivat nimenomaan länsieurooppalaisia luomuksia. Myös niiden päämuotoilija Karl Marx valmisti teoreettiset tuotteensa konservatiivisen britti-imperiumin pääkonttorissa, Lontoossa. Kenties paikan ilmapiiri vaikutti sosialismin muotoutumiseen valtio- ja auktoriteettikeskeiseksi johtajaopiksi. Sen sijaan vapautta, veljeyttä ja tasaarvoa korostavassa mannereurooppalaisessa ajattelussa anarkismilla on aina ollut tilaa.

Anarkismia toimeenpantiin tunnetussa Pariisin kommuunissa, jonka organisoivat muutamat Bakuninin kannattajat vuonna 1871. Sen tarkoitus oli toimia eräänlaisena sosialistisen yhteiskunnan perussoluna, mutta ainakin historiankirjojen mukaan yritys jäi pelkäksi kapinaliikkeeksi.[25] Keskeistä modernin ajan anarkisteille oli anarkismin ja valtiovallan täydellinen katkos, joka sisältyi jo anar-

kismin alkuperäiseen ohjelmaan. Bakunin katsoi sosialistien pyrkivän organisoimaan kansanjoukkoja vain pystyäkseen kaappaamaan valtion vallan, kun taas anarkistien päämääränä oli valtioiden täydellinen luhistuttaminen ja vallan jakaminen federaatioille eli yhdistyksille.

Tuloksena piti olla kansalaisten vapaita yhteenliittymiä, joiden vallankäyttö on mahdollisimman pitkälle kansalaisten omissa käsissä. Federalismissa ei ollut kyse sen enempää filosofisen yksituumaisuuden kuin taloudellisen tai poliittisen kollektivisminkaan lietsomisesta. Sen sijaan katsottiin, että federalismi voisi taata yksilöille laajimman mahdollisen itsemääräämisoikeuden. Mitä pienempiä poliittiset yksiköt ovat, sitä suurempaa on ihmisyksilön pienikin vapaus, mikä on hyvä muistaa myös tässä Euroopan valtioliittoon integroituvassa unioni-Suomessa.

Bakuninin kannattama federalismi ei siis pohjustanut tietä ensisijaisesti suurille liittovaltioille tai edes kansallisvaltioille, vaan etusijalla oli aina yksilöiden mahdollisimman suuri vaikutusvalta ja onni. Puolustaessaan federaatioita anarkistit eivät tarkoittaneet tällä käsitteellä valtioliittoja vaan ihmisten vapaita yhteenliittymiä. Federalismin ohella anarkistinen teorianmuodostus on korostanut kansalaisten spontaaniutta eli oma-aloitteisuutta. Bakuninin mielestä mikään hyvä ei synny koskaan pakottamalla vaan luomalla ihmisille mahdollisimman suotuisat edellytykset *oman tahtonsa* sekä omien toiveidensa, halujensa ja tarpeidensa toteuttamiseen. Jos siis valtiomuotoisia yhteenliittymiä on, syntykööt ne pakottamatta kansalaisten omasta tahdosta eikä taloudellisesti tai poliittisesti ylhäältä ohjattuina. Teoksessaan ”Valtiollisuus ja anarkia” vuodelta 1873 Bakunin kirjoittaa anarkistien päämääristä seuraavasti:

> Uskomme, että ihmiset voivat olla onnellisia ja vapaita vain, kun he luovat itse oman elämänsä organisoituen alhaalta ylöspäin itsenäisten ja täydellisen vapaiden yhteenliittymien kautta, ei alamaisena millekään viralliselle hallintovallalle vaan avoimina kaikkien puolueiden ja yksilöiden erilaisille ja vapaille vaikutuksille.[26]

Anarkistien tavoitteista tärkein on kautta aikojen ollut vapaus. Myös auktoriteettienvastaisuus sekä julkisen vallan ja yksityisen edun välinen konflikti heijastelevat perimmältään juuri tuota vapauden ongelmaa.

Vapaus voi luonnollisesti olla kansakuntien tai ihmisryhmien vapautta, mutta vapauden tärkein toteutumisyhteys on väistämättä yksilö ja hänen elämänkokemuksensa. Vapauden kaipuu ja sen

tavoittelemisesta johtuvat ongelmat ilmenevät konkreettisesti anarkistien omasta elämänhistoriasta. Henkilö, jonka vapaudenjulistus kuului edellä siteeratulla tavalla, joutui kiertämään takaa-ajettuna koko maailman, mikä tuon ajan kulkuvälineillä suoritettuna on kunnioitusta herättävä teko. Venäjällä syntynyt nuori aatelinen oli tähdännyt alun perin sotilasuralle, mutta hän pettyi pahasti Venäjän harjoittamaan suurvaltapolitiikkaan ja erityisesti Puolan huonoon kohteluun. Niinpä hän erosi Venäjän armeijasta ja päätyi ensin Berliiniin, jossa hän opiskeli filosofiaa, ja myöhemmin Pariisiin, jossa hän vuonna 1844 tutustui Marxiin ja Proudhoniin.

Bakuninin persoonassa yhdistyivät harvinaisella tavalla esteettis-idealistinen haaveilija ja käytännön organisaattori. Ranskassa hänet oli tuomittu kuolemaan vallankumouksellisesta toiminnasta vuonna 1847. Hänet palautettiin neljän vuoden kuluttua Venäjälle, jossa hän virui vankilassa, kunnes hänet maan tavan mukaisesti karkotettiin Siperiaan vuonna 1857. Sieltä Bakuninin reitti suuntautui erinäisten vaiheiden kautta Japaniin, jonne hän rantautui vuonna 1861 päästyään pakenemaan pakkotyöleiriltä. Saman vuoden kesällä Bakunin matkusti Tyynenmeren yli San Franciscoon ja Amerikan mantereen halki New Yorkiin. Hänellä oli enää yksi valtameri ylitettävänään, ennen kuin hän saapui jälleen Eurooppaan, tällä kertaa Lontooseen. Viimeisten viidentoista vuoden aikana hän asui lisäksi Puolassa, Liettuassa, Ruotsissa ja Italiassa ja kirjoitti edellä siteeratun ”Valtiollisuus ja anarkia” -teoksen lisäksi tärkeän käsikirjoituksen ”Jumala ja valtio”, joka julkaistiin postuumisti vuonna 1882.[27] Ruotsissa ollessaan hän muun muassa yllytti ruotsalaisia valloittamaan entisen provinssinsa Suomen takaisin Venäjältä.

Bakunin kuoli vuonna 1876 Bernissä, puolueettoman Sveitsin maaperällä. Hänen elämänsä valottaa edelleen sitä, kuinka anarkistit ovat olleet aivan yhtä kosmopoliittisia ja valtioiden rajoista piittaamattomia kuin heidän arvostelemansa kapitalistit ja pääomien virrat. Tämä näennäinen ristiriita ei vielä tee anarkistien ajattelusta kompleksista, sillä heidän kansainvälisyyteensä on liittynyt aina pakolaisuutta. Samantyyppinen jännite leimaa anarkistien suhdetta tieteeseen. Anarkistit ovat olleet myös tiedepoliittisia pakolaisia.

Irtautuminen historiallisesta materialismista

Sen, joka karsastaa kommunismia, pitäisi väistämättä kavahtaa myös tiedettä ja muuta yliyksilöllistä ajattelua. Anarkistien esittämä tiedekritiikki ei johdukaan vain heidän kollektivisminvastaisuudestaan. Anarkisteja ja marxisteja yhdisti muun muassa käsitys historian kulun lainalaisuuksista. Toisaalta heitä erotti käsitys siitä, *mitä nuo lainalaisuudet lopulta ovat*. Anarkisteja ei voi sanoa enempää naturalisteiksi kuin vulgaarimarxilaisiksi materialisteiksikaan. Käsityksestä, että historian ja materian liikuntojen lopputuloksena olisi työväenluokan vallankumous, heidän ajatuksensa ovat kaukana. Anarkistien mielestä mikään ei tapahdu itsestään.

Myös anarkistien oma poliittinen teoria pääsi kuitenkin muotoutumaan paikoin ”tieteelliseksi”. Erityisesti tämä koskee historiankirjoitusta. Anarkistisen käsityksen mukaan historiankirjoitus sinänsä on pelkkä konflikti, jonka tulkinnasta vain on päästy sopimukseen. Myöhempien anarkistien valtionvastaisuus onkin kaksisuuntaista: se on kapitalismin ja sosialismin vastaista, se on kriittisyyttä alkuperäisessä filosofisessa merkityksessä. Anarkismin pasifistisuutta alleviivaa tosiasia, että anarkismi kehittyi myöhemmin myös naturalismin vastaiseen suuntaan.

Bakuninin kuoltua Euroopan johtavaksi anarkistiksi nousi venäläisen ruhtinassuvun prinssi Pjotr Kropotkin (1842–1921), joka suhtautui poliittisiin käytäntöihin vähemmän toiminnallisesti ja, mikäli mahdollista, myös edeltäjäänsä älyllisemmin. Sergei Netšajevin menehtyessä Pietari-Paavalin linnoituksen eristyssellissä vuonna 1882 saman vankilan ovi avautui Kropotkinille. Hänet oli tuomittu Venäjällä vankeuteen mielipiteidensä vuoksi, mutta käytännössä hän osoittautui melkoiseksi humanistiksi. Vapauduttuaan hän siirtyi maanpakolaiseksi Sveitsiin. Marxilaisista materialisteista poiketen Kropotkin ei myöntänyt, että luonnossa olisi minkäänlaista kilpailua tai taistelua, vaan hän näki luonnossa pelkkää pyrkimystä yhteistyöhön. Teoksessaan *Mutual Aid – A Factor in Evolution* (1902) hän katsoo, että luonto ei kelpaa sellaisenaan ihmisen toiminnan perustaksi, ja vallankumousta tarvitaan asioiden saattamiseksi inhimillisille raiteille.[28] Anarkistisiin filosofioihin liittyykin usein eettis-siveellinen ohjelma, jolla on transsendentaalifilosofiset perusteet.

Kropotkinin hyväksytyksi tulemista omana aikanaan osoittaa se, että hän kirjoitti anarkismista artikkelin niinkin konservatiivisena pidettyyn julkaisuun kuin *Encyclopædia Britannicaan*.[29] Samaan tapaan kuin Marx oli saanut vaikutteita antiikin materialistifilo-

sofeilta (esimerkiksi Demokritokselta) väitöskirjaansa tehdessään, Kropotkin puolestaan ylistää noin vuosina 390–270 eaa. elänyttä kreetalaista Zenonia, joka tunnetaan stoalaisen koulukunnan perustajana. Zenon oli Kropotkinin kirjoittaman tietosanakirja-artikkelin mukaan antiikin merkittävin anarkistinen ajattelija, sillä hän kielsi hallintovallan, valtion kaikkivoipaisuuden ja puuttumisen ihmisten välisiin suhteisiin. Niiden sijasta Zenon julisti yksilöllisen moraalin suvereniteettia, mitä voidaan pitää seurauksena hänen kosmologisista käsityksistään. Zenon tunnettiin lentävän nuolen paradoksistaan, jossa nuolen lentoliikkeen tarkastelu kiinnitettiin tuohon nuoleen itseensä. Tästä johtui, että jokaisessa lentoratansa pisteessä nuoli näytti olevan paikoillaan. Vastaavasti ihmiskuvaakin voidaan rakentaa yksilöiden ympärille. Zenonilta on peräisin myös Kropotkinin korostama käsitys, että vaikka vaistot ja vietit ohjaavatkin ihmistä itsekkyyteen, luonto eräällä tavoin suojelee ihmistä, sillä ihmisluontoon sisältyy myös yhteistoimintaan kannustavia pyrkimyksiä.

Kropotkin edusti hyvin tämänpuoleista tieteenalaa (hän oli maantieteilijä), mutta hänen ei voi sanoa ratsastaneen niinkään luonnontieteiden edistyneisyydellä kuin niistä tekemillään filosofisilla tulkinnoilla. Maantiedettä itseään on väitetty tieteistä perustavimmaksi; sijaitseehan kaikki, mitä voidaan suotuisasti tutkia, maan päällä. Kropotkin arvosteli esimerkiksi Charles Darwinin (1809–1882) teosta *Lajien synty* (1859) siitä, ettei teos sisältänyt yhtäkään kokeellista tutkimustulosta vaan ainoastaan kirjoittajansa subjektiivisia havaintoja, jotka saattoivat olla ideologioiden pilaamia siinä missä Darwinin haastamat uskonnotkin. Materialistinen ja naturalistinen näkemys lajien välisestä kilpailusta ja kamppailusta ei siis kelvannut Kropotkinille, joka katsoi ihmisen erottuvan luonnon olentojen joukosta ajattelukykynsä, kielensä sekä hyvän ja pahan erottamiseen kykenevän moraalisen harkintakykynsä vuoksi. Näiden kulttuuristen ja henkisten ominaisuuksien korostaminen johdatti Kropotkinia irtautumaan aikansa vaikutusvaltaisimpien naturalistien, Marxin ja Darwinin, opeista. Marx puolestaan oli halunnut omistaa teoksensa *Pääoma* (1867)[30] suoraan Darwinille, mutta hurskaana uskovaisena tämä kieltäytyi kunniasta teoksen uskonnonvastaisuuden vuoksi. Kropotkin puolestaan asettui erilleen sekä marxilaisesta kumouksellisuudesta että Darwinin alttiudesta auktoriteeteille.

Kropotkin oli työskennellyt 1870-luvulla maantieteilijänä muun muassa Ruotsissa ja Suomessa, ja hänen geologinpiirteissään lienee jotain samaa kuin myöhempien postmodernistien retkissä autiomaahan. Ne opettivat häntä lukemaan kulttuurisen ja poliittisen

eroosion karttaa – murtumia, halkeamia, repeämiä ja railoja – sekä ennustamaan kokonaisia järistyksiä ja maanvyörymiä.

Kropotkinia erotti naturalisti-nokipeikkojen veljeskunnasta myös hänen ylhäinen syntyperänsä. Sveitsiin emigroiduttuaan nuori ruhtinas alkoi julkaista vallankumouksellista lehteä *La Révolt* ("Kapina") avustajanaan Bakuninin tuttavapiiriin kuulunut italialainen Errico Malatesta (1853–1932). Siirryttyään vuonna 1886 Englantiin ja asuttuaan siellä yhteensä parikymmentä vuotta hän palasi vallankumouksen jälkeiselle Venäjälle mutta kuoli pian katkeroituneena ja bolsevikkien toimintaan pettyneenä.[31] Luokkayhteiskunnan näköalapaikastaan huolimatta Kropotkin ei suostunut sellaiseen harmaan eminenssin rooliin, johon hänen ylimykselliset lähtökohtansa olisivat suosittaneet häntä. Hän muun muassa organisoi uudelleen Ranskan anarkistien toiminnan Pariisin kommuunin kukistuttua. Hän kannatti "jatkuvan kapinan periaatetta". Kokeilujen kehnot tulokset rohkaisivat häntä myöhemmin epäilyjen tielle, jolla hän eteni entistä määrätietoisemmin nähtyään sosialistisen diktatuurin tuloksen.

Minkälaista sitten oli Kropotkinin ja muiden anarkistien edustama materialismi tai naturalismi? Ne olivat varsin kaukana esimerkiksi nykyaikaisen yliopistofilosofian omaksumista realismin lajeista. Olevaista koskevana ajatteluna filosofia ei ollut anarkisteille vain todellisuuden perimmäisen rakenteen etsimistä, vaan se oli olemassaolon inhimillisten merkitysten pohtimista. Niinpä materialismikin johti anarkisteja heidän omaa persoonaansa puhutteleviin kysymyksiin, kun taas systeemifilosofisesta materialismista syntyi lähinnä tuota olemassaoloa koskevaa oppia eli ontologiaa. Kropotkin edustikin materialismikritiikillään jo anarkistien toista sukupolvea. Hän oli ehtinyt pitkälti irrottautua siitä yksipuolisesta naturalismista, joka oli aiemmin vanginnut myös yhteiskuntateoreetikoiden mielenkiinnon.

Anarkistien suhtautuminen reaalitieteisiin oli, kuten arvata saattaa, kriittistä. Kropotkinin ja Bakuninin ajatukset olivat tässä suhteessa samansuuntaisia. Jo Bakunin oli tunnettu vihamielisyydestään erityistieteitä kohtaan, ne kun perustuivat todellisuutta koskeviin keinotekoisiin rajauksiin ja rakensivat oikeutuksensa niiden varaan. Kantilaista filosofiaa mukaillen Bakunin katsoi, että tiede onnistuu käsittelemään vain todellisuutta koskevia ajatuksia mutta ei todellisuutta itseään. Hänen mielestään tiede onnistuu *kuvailemaan* ja *jäljentämään* elämää mutta ei *elämään* sitä. Tiedettä leimaavat persoonattomuus, abstraktius ja kurinpito lakien avulla, kun taas todellista elämää ja filosofiaa luonnehtivat yksilöllisyys, omaperäisyys ja elämyksellisyys. Bakuninin julistamaa

yksilöllisyyden ylistystä voi pitää arvioijan omasta näkökulmasta riippuen joko romanttisena tai realistisena. Joka tapauksessa hän lähentyi omalla anarkismillaan eksistenssifilosofioita, Nietzscheä ja niin sanottuja elämänfilosofioita. Anarkistien kanta tieteeseen ei ollut ainakaan vahingollisempi kuin myöhempien tieteellisten sosialistien, jotka halusivat naamioida poliittiset dogminsa "tieteiksi" ja vaativat sitten oman objektiivisuusihanteensa mukaista tieteellisyyttä kaikilta filosofeilta.

Naturalismin vastainen tiedekäsitys leimasi myös anarkisteille läheisen Nietzschen ajatuksia. Juuri hän tulkitsi naturalistista maailmankatsomusta keskiluokkaisten ja porvarillisten ihanteiden läpäisemäksi. Tämä saattaa edelleen horjuttaa monien nykyisten naturalistien ja materialistien halua pitää Nietzscheä yhtenä aateveljenään. *Iloisessa tieteessään* Nietzsche toteaa, että useimmat luonnontutkijat

> [...] kuuluvat tässä katsannossa "kansaan", heidän esivanhempansa ovat olleet köyhiä ja vähäpätöisiä ihmisiä, jotka ovat tienneet omasta kokemuksestaan liiankin hyvin, kuinka vaikeata on tulla toimeen. Koko englantilaisesta darvinismista huokuu eräänlainen englantilainen liikaväestön ummehtunut ilma, kuin hädässä ja ahtaudessa ahertavien pikkueläinten haju. Mutta ihmisen pitäisi luonnontutkijana tulla ulos inhimillisestä loukostaan: luonnossa ei vallitse hätätila, vaan yltäkylläisyys, aina mielettömyyteen saakka. Olemassaolon taistelu on vain poikkeus, se merkitsee elämäntahdon tilapäistä rajoittumista: suuri ja pieni taistelu koskee kaikkialla etevämmyyttä, kasvua ja laajentumista, valtaa vallantahdon mukaisesti, joka on juuri elämän ehto.[32]

Selvimmin Nietzschen tekstistä välittyy hänen vastenmielisyytensä henkisesti ja fyysisesti ahdasta tehokkuusyhteiskuntaa kohtaan. Katkelmassa esitetään pääpiirteissään idea, joka oli myös Kropotkinin lanseeraaman keskinäisen avun periaatteen taustalla. Monet Nietzschen kriitikot ovat puolestaan nähneet nietzscheläisen vallantahdon pelkästään kielteisenä ilmiönä. Tosiasiassa taistelu edusti kaikille anarkisteille vain poikkeustilaa ja ilmensi silloinkin kasvua, elämänuskoa ja todellisuuden kehittymistä: suurenmoisen ihmisyyden aamuruskoa. Niinpä edellä siteeratussa tekstissä kiteytyy juuri sellainen kulttuurin massaluonteen halveksinta, joka on ollut yhteistä kaikille anarkisteille. Ihmiskunnan ja luonnon samankaltaisena näkeminen sekä ihmistä ja hänen yhteiskuntaansa leimaava sarjoittuminen eivät ole olleet suinkaan ihmisen itsensä vaan hänen luomansa naturalistisen ideologian ominaisuuksia.

Metafysiikkakritiikki

Anarkisteille ominaisesta perinpohjaisuudesta johtunee, ettei heidän esittämänsä tiedekritiikki ollut vain systeemifilosofista tai vallitsevia teorioita täydentävää vaan tulkitsevaa ja periaatteellista. Vaikka tiede viekin voiton uskonnoista, sekään ei ole niin viatonta, ettei tieteellinen itsekriittisyys velvoittaisi epäilemään myös tieteen omien pykälien pyhyyttä. Erityistä huomiota ansaitsee Bakuninin esittämä metafysiikkakritiikki. Metafysiikallahan tarkoitetaan olevaisen syvintä olemusta koskevia näkemyksiä tai ajattelun yleistä perustaa, ja sellaisena sen ala on uskontoja laajempi. Bakuninin mielestä uskonnollisen metafysiikan halla panee myös tieteen ja filosofian viljaa. 1800-luvun puolivälin aikalaiskriittisissä teksteissään hän kirjoittaa näin:

> Metafyysikoilla emme tarkoita ainoastaan niitä harvoja Hegelin oppien seuraajia, joita vielä on jäljellä, vaan myös positivisteja ja yleensäkin ottaen kaikkia tieteen jumalattaren nykyaikaisia palvojia, kaikkia, jotka sinnikkäästi mutta historiaa ja tulevaisuutta vaillinaisesti tuntien ovat luoneet itselleen ihanteellisen yhteiskuntajärjestelmän, johon he haluaisivat Prokrusteen tavoin pakottaa myös tulevaisuuden sukupolvet – millä tahansa hinnalla. Kiteytetysti: heitä ovat kaikki ne, jotka sen asemasta, että tunnustaisivat ajattelunsa ja tieteensä vain yhdeksi käytännöllisen ja yhteiskunnallisen elämän tuotteeksi, elävät itse niin lähellä tuota kurjaa elämää, että pitävät sitä oman ajattelunsa ja epätäydellisen tieteensä käytännöllisenä luomuksena.[33]

Bakuninin viittaama Prokrustes oli kreikkalaisesta tarustosta tuttu rosvo, joka kellisti uhrinsa vuoteeseen. Jos sänky oli liian pitkä, hän venytti vankinsa vuoteen mittaiseksi, jos liian lyhyt, hän sahasi uhriltaan jalat poikki – melkoinen pervo siis. Bakuninin mielestä moderni tiede on ollut tasapäistämisen ja lukumääräistämisen ihanteissaan aivan yhtä optimoivaa ja tehnyt sen yksilöiden kustannuksella. Aina ajankohtaisia teemoja, joista nykyajan yhteiskuntatieteitäkin jatkuvasti moititaan, ovat juuri yksilöllisen kokemuksen ja persoonallisen elämyksellisyyden typistäminen sekä subjektiivisen tiedonmuodostuksen vähättely.

Toinen merkittävä kannanotto, joka Bakuninin tekstistä hahmottuu, koskee tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhdetta. Metafysiikkaa syntyy, kun tieteenharjoittajat ja filosofit eivät tunnusta oppiensa käytännöllistä alkuperää vaan syyttävät onnettomasta elämästäänkin liiallista järkeilyä. Kaukana on siis roomalaisen runoilijan

Catulluksen vastaus kysymykseen, mikä tuottaa teoksesi: ”Elämä!” Tieteiden elämänvieraudesta Bakunin ei syytä suinkaan tieteiden ja filosofian kriittisiä pyrkimyksiä vaan ihmisten oman kunnianhimon aiheuttamaa sokeutta. Hänen metafysiikkakritiikkinsä pitää monin kohdin yhtä Martin Heideggerin, tuon Schwartzwaldin juurevan kansanihmisen, mielipiteiden kanssa – tosin toisesta poliittisesta näkökulmasta. Kaikella filosofisella ajattelulla onkin ilmeisesti oma metafysiikkansa ja sen mukainen kritiikkinsä, joka lienee tyhjentymätöntä.

Bakuninin esittämä tiedekritiikki sai jatkoa hänen käsityksessään hegemonisesta vallasta. Hegemoniallahan tarkoitetaan ideologista valtaa, jota käyttää jokseenkin suppea ylimystö tai eliitti, aivan kuten italialainen filosofi Antonio Gramsci (1891–1937) on esittänyt 1920-luvun teksteissään.[34] Jo vuonna 1873 Bakunin kirjoitti aiheesta seuraavasti:

> Jos tiede määrää elämän lait, niin ihmiskunnan suurta enemmistöä, miljoonia ihmisiä, hallitsee vain tuhat tai parituhatta tiedemiestä. [...] Onko koko Euroopassa saati Venäjällä niin paljon oppineita? Ehkä kaksi- tai kolmekymmentä. Ja nuo pari-, kolmekymmentä hallitsevat sitten koko maailmaa! Voitteko kuvitella nurinkurisempaa despotismia?[35]

Yllä sanottu ei ole selvästikään pelkkää omaperäisen ajattelun eikä sen harvinaisuuden ylistystä. Pitääkin paikkaansa, että filosofian suunnannäyttäjiksi on vuosisatojen kuluessa tunnustettu vain muutamia kymmeniä ihmisiä. Ovatko he siis olleet oivallisia ja ainutlaatuisia neroja vai pelkkiä ajassa liikkuneiden aatevirtausten symbolisia henkilöitymiä, eräänlaisia filosofisten kehitystrendien onnekkaita leikkauspisteitä, joiden nimet on kaiverrettu historian kunniatauluun?

Ajatelkaamme esimerkiksi *cogito, ergo sum* -johtopäätöstä. Se on pysyvästi liitetty kuningashoveissa keikailleen salonkiherra René Descartes'n nimiin. Silti on mahdollista ja jopa todennäköistä, että ainekset samaan murahdukseen ovat kyteneet kenen tahansa mielikuvituksessa, vaikka heillä onkin ollut filosofian harjoittamiseen liikenevää joutoaikaa huomattavasti vähemmän. Koetapa itse keksiä jokin ajatus, jota kukaan toinen ei ole varmasti ajatellut ennen sinua! Saatat sellaisen keksiä, ja siinä onkin kaiken filosofian alku. Yksilöllisen luovuuden harvinaisuutta voi siis pitää todisteena yhtä hyvin individualistisesta ajattelusta kuin sen puuttumisestakin. Mutta kumpikaan katsantokanta ei oikeuta autoritaarista mielipidejohtajuutta. Vaikka anarkistisessa filosofian harjoittamisessa

ihannoidaan yksilöä, siinä myös yksilöidään ihanteet tarkemmin. Sille on ominaista valpas itsekriittisyys, joka kohdistuu subjektivismin varjopuoliin.

Entä mitä merkitystä Bakuninin ruoppaamalla metafyysisen taivaan tähtikultilla voi olla omalle ajallemme? Filosofian historia on ollut filosofien historiaa sekä hyvässä että pahassa. Anarkistien viisaus voisi olla nykyään vaikka tällainen: aivan kuten populaarimusiikki elää nyt esimerkiksi Robbie Williamsin, Britney Spearsin ja Lady Gagan lumoissa, niin myös filosofia on aina yhdistetty harvojen megatähtien nimiin. Tämä ei ole johtunut vain yksilöiden omista ansioista, vaan filosofiksi julistaminen on ollut myös ajattelun vartiointitoimintaa, jota valvoo tuottajan kultasormi. Filosofiset aatevirtaukset on luettu tiettyjen ajattelijoiden ansioiksi juuri siksi, että heidän nimensä ja persoonansa on sopinut jonkin tietyn suuntauksen yksilöä suurempiin tarkoitusperiin. Tämän kontrollin läpi on joskus päässyt huomattavia filosofeja pelkillä omilla kyvyillään, mutta heidät on leimattu oman aikansa ulkopuolisiksi. Esimerkiksi Kierkegaard ja Nietzsche löydettiin ja tunnustettiin vasta kuolemansa jälkeen, eikä heidän karismansa lopultakaan saanut nostetta yhteisöjen mielipiteistä riippumatta vaan niiden vuoksi. Tälläkin hetkellä filosofisten muotitrendien varjossa saattaa elää yksityisajattelijoita, joita oma aikamme ei tunnusta ja jotka vasta historiantutkimus löytää.

Mutta myös yksilöiden oikeuttaminen on tapahtunut usein muotitrendien siivellä, ja siihen liittyy omat riskinsä. Filosofi valikoituu tietyn aatesuunnan keulakuvaksi, jos hänen persoonansa kuvittaa ristiriidattomasti tätä tarkoitusperää ja hänessä kiteytyy kyseisen aatesuunnan henki. Esimerkkejä analyyttisen ja rationalistisen filosofiaihanteen renessanssineroista ovat ”aatelismies, diplomaatti ja matemaatikko” Gottfried Leibniz, ”linssinhiojan” säntillistä ammattia harjoittanut Spinoza sekä ”sir” Francis Bacon. Syrjäseutujen suuret hiljaiset Martin Heidegger ja Ludwig Wittgenstein puolestaan on nostettu järjettömän korkealle jalustalle siltä tasolta, jolla he itse halusivat elää filosofiaansa. Nyt kaikki siteeraavat heitä olettaen pääsevänsä sitä kautta paremmille päiville ja saavuttavansa mielentyyneyden ja rauhan.

Kun persoonan kohottaminen on tapahtunut massakulttuurin tuella, persoonan asema on tosiasiassa heikentynyt. Nykyisin jopa nimen kirjoitusasulla saattaa olla merkitystä liimattaessa kiiltopaperitähtiä filosofian taivaanlakeen. Monet taiteilijat ja kirjailijat ovat massasta erottuakseen vaihtaneet tekijänimekseen jonkin alkuperäistä hohdokkaamman ja helposti mieleen jäävemmän nimen. Esimerkkejä tästä ovat Mark Twain (Samuel Langborne Cle-

mens), George Orwell (Eric Arthur Blair) ja George Eliot (Mary Ann Evans). Viimeksi mainittu vaihtoi nimen myötä myös julkisen sukupuolensa. Harva huomaa, että Freddy Mercury oli Sansibarissa syntynyt Faroukh Bulsara, kun taas Thomas Cruise Mapother IV:n nimi on monille tutumpi. Eminem on oikealta nimeltään Marshall Mathers III, ja John Wayne oli Marion Michael Morrison, mainioita nimiä nekin. Leonardo di Caprio oli nimenä kai jo valmiiksi riittävän erikoinen. Lenin, Trotski ja Stalin puolestaan olivat vallankumousnimiä, joiden takana piileskelivät vaikeammin muistettavat Uljanov, Bronštein ja Džugašvili.

Samalla tavoin myös filosofit ovat saattaneet hyötyä siitä, että heidän alkuperäinen tai vaihdettu nimensä on näyttänyt vakuuttavalta lähdeluettelossa. Ranskalainen ”Alain” oli oikealta nimeltään Émile Chartier. ”Paul Virilio” on miehekäs ja selkeä. ”Georg Henrik von Wright” näyttää upealta. Jacques Derridan nimellä voisi myydä vaikka parfyymia, ”Umberto Ecolla” parin kenkiä. Voit joskus kiusata professoriasi tiedustelemalla häneltä valistusfilosofi Voltairen etunimeä, sillä sitä ei ole.[36] Eräiden tieteenharjoittajien nimet ovat kuin vieraalta planeetalta tai ihmemaasta: ”Karl Popper”, ”Hilary Putnam” ja ”Alfred Tarski”. ”Wilhelm Windelband” ja ”Willard van Orman Quine” ovat hupaisia. Ihmemaan luoja Lewis Carroll oli oikealta henkilöllisyydeltään matemaatikko Charles Lutwidge Dodgson. Luulen, että merkittävimpinä ajattelun suunnannäyttäjinä tästä ajasta jäävät historiaan Arnold Schwarzenegger ja Madonna.

Mitä merkitystä edellä selitetyllä aatehistorialla ja katsauksella 1800-luvun anarkistien edesottamuksiin lopulta on? Nyt ymmärrämme toivoakseni paremmin sitä, miksi anarkistit on mielletty usein elämöitsijöiksi tai rettelöitsijöiksi, vaikka he eivät sitä ole. Samalla saamme valaistusta siihen, mistä juontaa juurensa anarkismin haluttomuus sitoutua puolueisiin ja poliittisiin ideologioihin. Kapina oli tärkeä auktoriteeteista vapautumisen keino. Haitalliseksi auktoriteetiksi saatettiin kokea yhtä hyvin uskonto kuin epäkriittiseksi osoitettu tiedekin. Vapaus puolestaan oli tietoisena yksilönä olemisen edellytys ja arvo sinänsä.

Rikas ei ole muuta kuin köyhä, jolla on rahaa.

F. C. Fields[37]

Ihminen on vapaa.

Laihaksi riutunut kalastaja onkivälineestään

3. *Omistaminen, työ ja vapaus*

Edellisessä luvussa tarkasteltiin eräiden modernin ajan anarkistien suhdetta politiikkaan, uskontoon ja tieteeseen. Totesimme, että sosialistien ja anarkistien erkaantuminen oli ratkaisevaa molempien liikkeiden tulevaisuudelle. Osapuolten välille revennyt kuilu oli looginen lopputulos niiden omasta aatteellisesta luonteesta. Anarkia on vallankumousta, kun taas sosialismista muotoutui liike. Ero näkyy selvästi englannin kielen käsitteissä. Liike (*movement*) voi pysähtyä, mutta vallan kumoaminen (*revolution*) on jatkuvaa.[38]

Vaikka Bakuninin ja Kropotkinin arviot tiedon ja uskon ideologioista olivat poliittisesti motivoituneita, heidän kannanottonsa olivat monin paikoin puolueettomampia kuin heidän kritiikkiensä kohteet. Varhaisten anarkistien auktoriteettienvastaisuudessa olikin jotain hyvin vilpitöntä. Tieteet, filosofiat ja uskonnot syntyvät elämänkäytännöistä ja ohjaavat niitä. Niinpä tieteen ja filosofian tutkiminen ja tulkitseminen ovat aina myös tiedepoliittista toimintaa. Tämä liittyy luonnollisesti siihen, että anarkistien omat hankkeet olivat yhteiskuntapoliittisia. Selvitettäessä tieteen ja filosofian toimintaehtoja on nyt vastattava siihen, mitä anarkistit tätä nykyä ajattelevat maallisen mammonan markkinoista: omaisuudesta, työstä ja vapauden mainingeista. Tarkastelemme asioita eräiden käytännön kysymysten ja esimerkkitapausten valossa.

Omistamisen kurjuus

Valtionvastaisuuden ohella anarkismin tunnuspiirteenä on pidetty halveksivaa suhtautumista yksityisomaisuuteen, julkiseen omaisuuteen ja omistamisen ajatukseen sinänsä. Adekvaatti anarkisti kavahtaa koko omistamisen käsitettä. Hänen mielestään omaisuus

ei tuo omistajalleen vapautta vaan saattaa jopa kaventaa sitä. Anarkisti voi esimerkiksi ihailla Esplanadin puistoon pysäköidyn Jaguar-urheiluauton muotoa tarvitsematta vaivata päätään sillä tosiasialla, että hankintasopimuksen seuraava osamaksuerä on aina maksamatta, niin kuin kalliin ajopelin haltijalla todennäköisesti on. Toisaalta anarkistin ei tarvitse vastata myöskään esineiden tai omaisuuden myynnistä eikä markkinoinnista, kuten valmistajan on tehtävä. Lähtiessään matkalle anarkisti ei osta suinkaan välinettä, jolla matka tehdään – emmehän osta yleensä lentokonetta emmekä laivaakaan – vaan matkan: hyppäämme junaan tai pyöräilemme perille, kun taas autoilija on valkoisten viivojen vanki. Jalankulkija siirtää vain itsensä, kun taas autoilija joutuu tuomaan perille myös ajopelinsä. Ja niin kuin Nietzsche jo lausui: ”Vain kävellen hankituilla ajatuksilla on arvoa.”[39]

Esineet ja omaisuus välineellistävät monin tavoin elämäämme. Ne on valmistettu vapauden vertauskuviksi, mutta ne saattavat osoittautua tässä tehtävässään myös hyvin petollisiksi. Ideologian syntysanat on lausuttu silloin, kun asiat, jotka symbolisesti edustavat vapautta, muuttuvatkin todellisuudessa vapautta rajoittaviksi tekijöiksi. Ideologia on siis vieraantuneisuutta oman olemisen perusteista: se on esineellisyyttä ja tietämättömyyttä siitä, missä elää.

Niinpä omaisuuskaan ei tuo haltijalleen vapautta vaan vapauden rajoituksia. ”On rikkaudesta pelkkää vaivaa, kun kaikki täytyy maahan kaivaa”, veisteli Mika Waltari ”erään koiran ajatuksissaan” paljastaen jotain myös omistamisenhalun ja kuolemankaipuun yhteyksistä.[40] Omistamista ja tavaroiden hamstraamista onkin pidetty osoituksena nekrofiilisestä luonteenlaadusta: viehtymyksestä mieluummin kuolleisiin esineisiin kuin elämyksiin tai kokemuksiin.[41] Tavaran palvonta on valitettavasti yksi yleisimpiä asioita tällä planeetalla, jopa niin, että koko elämämme on nykyään riippuvaista kuluttamisesta, kukkaroista ja teknologian muovikuplista. Hamsterinpesän pohjalta paljastuu ahdistus: pelko saavutetun omaisuuden menettämisestä sekä sen mukainen pakkomielle hankkia yhä lisää omaisuutta. Menetyksen pelko selittää sitten myös sen, miksi omaisuuden keräämisellä ei ole rajoja silloinkaan, kun sitä on jo ylen määrin. Näin syntyy ahneus. Esineisiin ja omaisuuteen voi jopa rakastua, tosin ne eivät rakasta takaisin. On vaikea sanoa, koetaanko omaisuudesta vapautuminen lopulta helpotuksena vai riesana, kun kuolema meidät kaikesta materiasta kuitenkin vapauttaa. Mutta omistamisenhalun takana voi ahneuden ja *Angstin* lisäksi majailla myös pelkkä mukavuudenhalu.

Omalla tavallaan asioiden nurjan puolen tuo julki parannuksen tehnyt linnankundi tv-dekkarissa *Raid.* Rikoksen langanpäiden

häämöttäessä hän johteli asiantuntijapäätelmänsä seuraavaan toteamukseen: ”Suuri osa maailman kurjuudesta johtuu vain siitä, että on ihmisiä, jotka haluavat asua meren rannalla.”[42] Kenties hänellä oli mielessään juuri Katajanokalta avautunut maisema. Toisaalta nämä johtopäätökset omistamisen kauheudesta saattavat olla hieman liian virtaviivaistavia – kenties ymmärrettävistä syistä.

Miksi työ on jobia?

Ajattelu kiinnittyy helposti maisemiin, tiloihin ja paikkoihin. Ajattelun vapaus lankeaa yhteen ihmisen tilassa liikkumisen kanssa. Ihmisen sielusta muovautuu usein samanlainen kuin hänen edessään näkemänsä maisema. Nietzsche halusi, että hänen talonsa sijaitsisi meren rannalla ja työntyisi laiturin tavoin myrskyisälle ulapalle.[43] Modernin ajan filosofiassa ihmisen paikkaa koskeva *Dasein*-ongelma on ollut keskeisimpiä. Kun ajattelulle otolliset paikat puuttuvat, ei ole ajatteluakaan. Noista ajattelulle otollisista paikoista tärkeimpiä on koti. Vuosina 1772–1801 elänyt romantikkorunoilija Novalis sepitti eräässä fragmentissaan, että ”Filosofia on oikeastaan koti-ikävää – halua olla kaikkialla kotonaan.”[44]

Sen sijaan nyky-ihmisen ajatellaan voivan perustaa kotinsa minne tahansa: ”Tahdon olla kaikkialla, kaikkien kanssa ja kaiken aikaa”, kiteyttää tuttu slogan. Tämän mukaisesti elävälle ihmiselle ei ole ominaista niinkään laidunmaiden perässä muuttavan paimentolaisen mietteliäisyys vaan pikemminkin kapitalismin oravanpyörässä surisevan kiertolaisen käskyläisyys, kun oma koti ja ajattelun rauha puuttuvat. Sen sijaan anarkisteille sekä henkinen että fyysinen juurtuminen tiettyyn kotipaikkaan on aina ollut kullanarvoinen asia, ja filosofian piirissä sitä ovat parhaiten edustaneet ihmisen olemassaolon ehtoja analysoivat eksistenssifilosofit. Anarkistien käsitykset omistamisesta, työstä ja vapaudesta esittäytyvätkin edustavimmillaan juuri eksistenssifilosofien tuotannossa.

Eksistenssifilosofiat eivät ole koskaan olleet filosofian laitosten suuressa suosiossa, ja ihmisen eksistentiaalisten tarpeiden laiminlyöminen on kukoistanut saakelimaisella tavalla myös suomalaisessa asuntopolitiikassa. Pelkästä olemisen oikeudesta pakotetaan maksamaan koko elämäntyön hinta, kun asuntolainojen laskunauha venyy yhtä pitkälle tulevaisuuteen kuin elämää ja eläkettä riittää. Niinpä juuri asuntopolitiikan arvostelu sopii mainiosti anarkistisen yhteiskuntakritiikin aiheeksi. Vain harvoilla ihmisillä on nykyään varaa asumismuodoista kalleimpaan eli vuokralla asumiseen, kun vuokrakiskonta on hintasääntelyn puuttumisen vuoksi ääre-

töntä. Köyhä vuokralainen onkin vain kieron tulojensiirron väline, jonka kautta yhteiskunnan asumistuet ja verovaroin kerätyt sosiaaliavustukset imuroidaan varakkaiden vuokraisäntien ja kiinteistökeinottelijoiden taskuihin, ja lopuksi riistettyjä vuokralaisia syytetään ahneudesta. Vuokraorjuus pysyttää asukkaan kurjuutta, sillä hän ei saa alleen kovaa maata eikä pysty parantamaan olojaan asuntovarallisuuden kartuttamisen myötä.

Asuntojen omistamisen välttämättömyyden kautta ihminen sidotaan hänen vapauttaan eniten rajoittavaan tuotannontekijään: työhön. Äärimmäisyysajattelulla kansalaisia halutaan taivutella palvelemaan yhteiskuntaa hamaan kuolemaansa asti. Tosiasiassa asunnot eivät ole ihmisten koko elämäntyön arvoisia vaan paljon halvempia, mutta pankit, rakennusliikkeet ja poliittinen valta ovat yhteistuumin tehneet niistä huippukalliita, koska ne olettavat, ettei ihmisiä motivoisi työntekoon mikään muu kuin kodin menettämisen pelko ja jatkuva uhan alla eläminen. Niinpä asuntobisnes on Suomessa laillistettua rikollisuutta ja nauttii valtiovallan erityistä suojelua.

Asuminen on perustarve, ja kaiken kurjuuden alku ja juuri on asuntokurjuus. Asuntojen hintojen vedätys asuntopulaa hyväksi käyttämällä sopii siis mainiosti ihmisten patistelemiseen. Tämä tekee ihmisten kodeista vankiloita ja kuolinpesiä. Oman *Daseinin* eli olemispaikan lunastamispakko on ihmisten taivuttelemista työyhteiskunnan arvoihin. Omistamisen autuus ja sen yhteiskunnallinen välttämättömyys toimivatkin nyt kiristyksen välineinä. Tämän logiikan kautta ihmisten kodeilla tehdään raakaa bisnestä. Omistamisvelvoitteen tuella ihminen sidotaan jatkuvaan työhön, mikä kaventaa hänen vapauttaan. Työnteossa sinänsä ei olisi moittimista, kunhan sitä tehtäisiin vain siinä mitassa kuin se vielä lisää ihmisten hyvinvointa. Mutta nyt työtä tehdään myös epäarvojen tuottamiseksi, mikä lisää pahoinvointia. Siksi anarkistisen yhteiskuntakritiikin kohteena on omistamiseen ja olemiseen liittyvien ongelmien ohella myös ilmiö nimeltä työ.

Nyky-yhteiskunnassa sosiaalinen toimintakyky ei periaatteessa edellytä suurta omaisuutta toisin kuin entisaikojen maatalousyhteiskunnassa, jossa elinkeinoa saattoi harjoittaa ja maata viljellä vain omistamalla tai vuokraamalla sen. Muutoin ihminen oli maaorja tai joutui myymään kaiken mitä hänellä oli, työvoimansa. Entä riippuuko nykyihmisenkin asema kammottavalla tavalla juuri siitä, miten hän onnistuu saamaan kaupaksi sen ainoan, jonka hän saattaa vielä omistaa: työpanoksensa?

Toiminnan sanotaan muuttuvan *työksi*, kun se myydään ja ostetaan, eli kun se muuttuu jonkun *omaisuudeksi*. Työ on ensimmäinen

syy siinä esineitä ja omaisuutta loihtivassa luomistyön kausaaliketjussa, joka laakereitten ja muttereitten muassa matelee tehtaiden ja yliopistojen liukuhihnoilla. Työhön perustuva yhteiskunta onkin keskeinen kanto kaskessa, kun pyritään anarkistiseen yhteiskuntaan. Ne, jotka kerjäävät lisää työtä, kuten työväenliikkeeksi järjestäytyneet sosiaalidemokraatit, tosiasiassa halajavat työvoimalleen omistajaa ja orjuutukselleen uutta isäntää. Työn kautta ei pitäisikään tuottaa ensisijaisesti omaisuutta tai omistajuutta vaan *arvoja*.

Anarkistin näkökulmasta työ ja omistajuus eivät ole välttämättömiä asiaintiloja; valtio on vain tehnyt ne välttämättömän näköisiksi luomalla olosuhteet, joiden kautta se on riistänyt yksilöiden ja vapaiden yhteenliittymien itsenäisen toimivallan. Näin on tullut pakolliseksi osallistua *työyhteiskuntaan* ja organisoida vapaa toiminta työksi. Tehtävässä on onnistuttu kuitenkin vain muutamien ammattialojen kohdalla. Palkkatyöksi ei ole haluttu tunnustaa esimerkiksi taiteilijan, kirjailijan, opiskelijan tai kotiäidin työtä, vaikka kaikki edellä mainitut ovat tuiki välttämättömiä yhteiskuntamme tukipilareita. Menemällä lakkoon nämä vapaiden ammattien harjoittajat pystyisivät romuttamaan kansallisen kulttuurimme kivijalan tai muiden ihmisten työssäkäynnin edellytykset.

Palkkatyö puolestaan on asia, joka ohjaa työntekijöitä selvään moraalittomuuteen. Aina kun ihmiset tekevät jotain, mikä ei kestä päivänvaloa – esimerkiksi huora myy itsensä, kiinteistövälittäjä myy vuokra-asuntosi tai asianajaja puolustaa rikollista oikeudessa – he levittelevät käsiään sanoen: ”Työtähän me vain teemme!” Toiminnan organisoiminen työksi merkitsee usein henkilökohtaisen vastuun pakoilua, kun ihmiseltä riistetään hänen vapautensa ja todellinen minänsä. Hän ei tarkastelekaan toimiaan enää *oman moraalisen harkintansa* valossa vaan edustaa työnantajansa *intressejä*. Lopulta myös hänen persoonansa on aivan niin kuin hänen ammattinsakin: pelkkä rooli.

Oma materialistinen yhteiskuntamme ymmärtää ja tunnustaa vain konkreettisia faktoja. Työyhteiskuntaa kritisoitaessa onkin pohdittava tarkemmin yhteiskunnallisen arvotuotannon lajeja ja laatuja. Työn yllä mainitut vaikutukset ihmisen persoonaan eivät ole vielä tuota arvotuotantoa, eikä niitä voida arvioida hyötyjen tai haittojen puntarissa. Esimerkiksi työstä johtuva stressi, pahoinvointi ja sairaudet eivät ole suinkaan työn tuloksia vaan sen sivuvaikutuksia. Työelämässä työksi kutsutaan usein myös toimintaa, joka *ei tuota* mitään henkisiä tai materiaalisia arvoja – tai tuottaa suorastaan epäarvoja. Tällaista työtä on esimerkiksi byrokraatin työ, josta on tuloksena pelkkää holhousta ja tarkkailua. Toisaalta

työyhteiskunnan ihanteille rakentuva työn käsite ei tunnusta työksi sellaista toimintaa, joka *tuottaa* korvaamattomia henkisiä tai materiaalisia arvoja. Tällaista toimintaa on esimerkiksi säveltäjän työ, vaikka sitä ei olekaan voitu organisoida palkkatyöksi.

Anarkistisen työn määritelmän mukaan *työtä on vain sellainen toiminta, jossa tuotetaan henkisiä tai materiaalisia arvoja*. Sen sijaan työyhteiskunnan normien mukaan työksi sanotaan myös edellä mainittuja arvoja tuottavasta toiminnasta poikkeavaa näennäispuuhastelua. Tässä valossa tulee ymmärrettäväksi, miksi monet anarkistit asennoituvat työyhteiskunnan normeihin kriittisesti. Anarkistin näkökulmasta työllä ei ole itseisarvoa vaan pelkkä välinearvo. Työtä ei siis kannata paiskia vain siksi, että sen seurauksena voi tuntea itsensä väsyneeksi, paitsi jos haluaa nauttia vaikkapa rasittavan kuntoliikunnan tuottamasta euforisesta tunteesta.

Vielä 1800-luvun ihmisten mielestä olisikin ollut järjetöntä ja suorastaan paheksuttavaa, että jotkut hölkkäävät itsensä väsyksiin vain tunteakseen fyysistä mielihyvää. Juuri heidän ajaltaan on peräisin niin sanottu protestanttinen etiikka, joka velvoittaa tekemään työtä ja näkemään vaivaa, jotta sen lopputuloksena saisi kokea myös nautintoa. Savupiipputeollisen yhteiskunnan ihmiset ”hölkkäsivät” siis hekin itsensä väsyksiin kokeakseen vapautusta ja mielihyvää, mutta he eivät tehneet sitä suinkaan omasta halustaan, vaan heillä oli ikeenään joko pääoman piiska tai tuotantolaitoksen pilli. Hiellä ostetun vapauden kautta syntyi juuri se käsitys työn pyhyydestä, joka on kirjoitettu lähes samassa muodossa sekä Raamattuun että muinaisen Neuvostoliiton perustuslakiin: ”Joka ei työtä tee, sen ei syömänkään pidä.”[45] Myös lepopäivä pyhitetään kulttuurissamme ankaran raadannan ja huhkimisen kautta.

Yllä selostettu työn pyhittäminen on syvästi ideologista ja rikkoo radikaalisti periaatetta ”hullu töitä tekee, viisas pääsee vähemmällä”. Hyödyllisistä keksinnöistä ja elämää helpottavista innovaatioista voikin kiittää nimenomaan ihmisen alituista *laiskuutta,* hänen haluaan päästä järkensä avulla parempaan olotilaan. Järjen käyttö tukee työstä vapautumista, ja työstä vapautuminen edistää järjen käyttöä. Näin laiskuuden luova ja myönteinen kierre pääsee vauhtiin.

Anarkistiselta kannalta katsoen työn arvo on vain siinä, miten hyvin se edistää henkisten tai materiaalisten arvopäämäärien saavuttamista. Myös työttömyys voi edistää arvojen tuotantoa tehokkaasti. Anarkisti ei määrittelekään kielteisesti *työtä sinänsä* vaan nykyisen työn käsitteen, joka *kieltää työn statuksen arvoja tuottavalta toiminnalta ja myöntää työn aseman sellaisellekin toiminnalle, joka ei tosiasiassa tuota mitään arvoja*. Ongelmien pohjalta löytyy

hierarkkisesti järjestynyt työyhteiskunta järjettömine normeineen ja kahleineen.[46]

Mikä työelämässä mättää?

Nykyisessä ”hyvässä” työmarkkinatilanteessa ihmisiä pakotetaan tekemään entistä useammin työtä, joka ei vastaa heidän koulutustaan, kiinnostuksiaan eikä taipumuksiaan. Jo Aristoteles tiesi, että yhteiskunta on oikeudenmukainen silloin, kun ihmiset toimivat tietojaan ja taitojaan vastaavissa tehtävissä.[47] Sen sijaan vahingollista on se, että väärät ihmiset tekevät keskenään vääriä asioita. Työviranomaiset rikkovat räikeästi tätä järjen sanomaa. Ihmisten koulutus ja sivistys kielletään nykyisessä työvoimahallinnossa. Tutkintojen takaama ammattitaitosuoja kestää nykyisin vain kolme kuukautta, minkä jälkeen työviranomaiset voivat pakottaa ihmisen mihin tahansa työhön. Koulutuksen kiistäminen vie lopulta pohjan sekä kouluttautumiselta, työn tekemiseltä että viranomaistoiminnalta, joka toisella kädellään jakelee tutkintoja ja pätevyyksiä ja toisella ottaa ne pois.

Työnteon sanotaan tuottavan tekijöilleen useita vapauksia (saa pankkikortin, šekkivihkon ja luottoa), mutta tosiasiassa työyhteiskuntaan osallistuminen merkitsee ajautumista moniin henkisiin kahleisiin. Esimerkiksi työsuhde-BMW:n vihaisten silmien lähettämä valokiila kohdistuu aina sinne, minne sen määrää menemään työsuhdematkapuhelimen *hands-free*-setistä kuuluva työnantajan ääni. Bussipysäkkien pientareita tarpova apostolinkyytiläinen voikin kutittaa näitä öistä ilmaa halkovia hidalgoja höyhenellä ja tiedustella heiltä, omistaako mies todella auton vai auto miehen.

Työttömien laupiasta laumaa puolestaan koskee työviranomaisten uusi matkustussääntö, joka kieltää työtöntä Reiska-Arskaa matkustamasta arkipäivisin kotimaassaan toiselle paikkakunnalle – saati että hän saisi suunnata kulkunsa ulkomaille, paitsi jos kyseessä on työnhaku. Liiallista *off-roadia* välttelevä uraohjus elää siis vankeuden kaltaisissa olosuhteissa aivan niin kuin hänen ojanpohjia polkeva ja ”työmarkkinoiden käytettävissä oleva” kollegansakin.

Ikävintä on, että nykyisessä työyhteiskunnassa toisen ihmisen työttömyys on toisten ihmisten työssä käymisen ehto, kun työtä ei jaeta tekijöiden kesken tasan. Asiaintilan taustalla on työntekijäkohtaisen *tehokkuuden* tavoittelu. Anarkistiselta kannalta työyhteiskunnan ongelma kiteytyy tosiasiassa, että työttömyys on kapitalistiselle talousjärjestelmälle yhtä välttämätöntä kuin työssä käyminenkin. Työpaikoista vallitsevan kilpailun ylläpitämiseksi ja palk-

kojen nousun hillitsemiseksi työpaikkoja pitää näet olla tarjolla *vähemmän* kuin työntekijöitä. Jos Suomen väkiluku yhtäkkiä vähenisi työttömien määrän verran esimerkiksi vaarallisen kulkutaudin seurauksena, työttömyysaste jäisi silti voimaan, vaikka ihmisiä kaatuisikin kuin heinää. Samalla myös kulutuskysyntä alenisi, ja talousdynaamisen työttömyyden mylly jäisi pyörimään työvoiman kysynnän ja tarjonnan välisen epäsuhdan ja sen mukaisen kilpailutilanteen varmistamiseksi. Kun työttömyys kuuluu talousjärjestelmään, ketään yksittäistä ihmistä ei voida kiittää omasta työteliäisyydestään eikä ketään liioin moittia omasta työttömyydestään.

Markkinatalousjärjestelmässä työttömyys on suorastaan toivottu asiaintila, sillä työtön tekee mahdolliseksi toisen ihmisten työssä käymisen. Kummankaan asema tuskin paranee tulevaisuudessa. Suomen hallitusohjelman mukaan työttömyysturva saatetaan muuttaa lähiaikoina vastikkeelliseksi.[48] Tällöin ei kysytä, kenen työnantajan kannattaa maksaa enää palkkaakaan, jos työtä voidaan teettää jo pelkällä työttömyyskorvauksella. Tavoiteltaessa äärimmäistä tehokkuutta ihminen uuvutetaan ja sairastutetaan. Hänestä tulee ”työkyvytön”, ”työrajoitteinen” tai ”vaikeasti työllistyvä”. Kun työnantajat ja työviranomaiset ovat yhteistyössä tuhonneet ihmisen talouden ja hänen terveytensä, hänet voidaan määrätä ”uudelleenkoulutukseen”, ”kuntoutukseen”, ”kuntouttavaan työtoimintaan” tai ”eläkkeelle, jos hän on pysyvästi työkyvytön”.[49] Näin yhteiskunta pitää huolen omistaan.

Anarkistiselta kannalta katsoen oikeudenmukaisinta olisi lopettaa työviranomaiset kokonaan ja tasata korkeat työeläkkeet ja ansiosidonnaiset työttömyyspäivärahat yhtä suureksi *perustuloksi* opiskelijoille, työttömille, eläkeläisille, taiteilijoille ja kaikille muille vapaan arvotuotannon harjoittajille. Tällainen kansalaispalkkajärjestelmä tai negatiivinen tulovero rohkaisisi työttömiä omaaloitteiseen opiskeluun ja työntekoon, kun arvotuotantoon osallistuminen esimerkiksi opiskelijana ei johtaisi enää taloudelliseen rangaistukseen työttömyysetuuden menettämisen muodossa. Järjestelmän rahoittamista tukisi sosiaalihallinnon kuitintarkastuslinjan alasajo. Myös viroistaan vapautuneet työ- ja sosiaaliviranomaiset tulisivat nyt toimeen perustulolla, ja he voisivat hakeutua tekemään todellisia arvoja tuottavaa työtä. Työ- ja sosiaalihallinnon korkeimmalla oksalla raakkuvien tappajakotkien voitaisiin katsoa saalistaneen riittävästi taloudellisia etuuksia jo suojatyöpaikkojensa myöntämien sopimuspalkkojen muodossa, ja sen vuoksi heille voitaisiin määrätä kansalaispalkan elinikäinen maksukarenssi.

Vapaus: valtioviisauden vedenjakaja

Anarkistinen filosofi ei pyri yksipuolisesti kieltämään omistamisen tai ahkeran työnteon oikeutusta vaan löytämään niiden todellisen olemuksen. Filosofisin keinoin tavoitettavalle omistamisen ja työn olemukselle voidaan sitten perustaa myös oikeudenmukainen valtio, tai kuten anarkistit ajattelevat: vapaiden ihmisten yhteenliittymä. Halu valaa yhteiskuntajärjestelmiä ihmisten ja yhteisöjen omimpaan olemukseen on klassisen valtioviisauden tunnusmerkkejä. Esimerkiksi Platon (427–347 eaa.) korostaa ”Valtio”-dialogissaan, että filosofien on oltava vapaita kaikesta omistamisesta, koska vain siten he voivat keskittyä tärkeimpään tehtäväänsä: valtion hallitsemiseen. ”Tämän vuoksi heillä ei synny niitä tavanomaisia riitoja, jotka johtuvat siitä että ihmiset omistavat varallisuutta, lapsia ja sukulaisia”, toteaa Platon kaukaa viisaasti.[50] Ollessaan filosofeja hallitsijoiden tuli olla niin kuin filosofien muutoinkin: vailla kaikkea varallisuutta. Omistamisesta vapaina Platonin ajan filosofit olivat vapaita myös työstä. Hänen teoriansa yhteisomistuksesta oli tosin luotu vielä valtion etujen varjelemiseksi, kun taas 1800-luvulla eläneen Pierre-Joseph Proudhonin mielestä kaikki omistaminen oli perimmältään varkautta.

Nykyanarkistien näkemykset yksityisomistuksesta, yritteliäisyydestä ja valtiosta saattavat liittää anarkismia yhtä hyvin äärioikeistoon kuin äärivasemmistoonkin. Yhdistyessään poliittiseen keskustaan ne ovat siinäkin äärimmäisiä. Anarkisteja yhdistää keskenään vain se, että anarkisteilla on äärikanta kaikesta. Anarkistinen liikehdintä halkeaa kahtia sen mukaan, miten anarkistit nykyään suhtautuvat työn, valtion ja omistamisen tarpeellisuuteen. Konservatiivisen anarkistin kultamuna on edelleen ehdoton valtionvastaisuus. Hän suhtautuu yksipuolisen torjuvasti työhön ja omistamiseen ja kieltäytyy vakaumuksensa mukaisesti myös kaikesta yhteiskunnallisesta toiminnasta. Sen sijaan uudistusmielinen liberaalianarkisti pyrkii vähentämään valtion vaikutusvallan minimiinsä. Hän suostuu organisoimaan toimintansa työksi vain silloin, kun työ edistää hänen oman tahtonsa toteuttamista. Yksityisen varallisuuden hankkimiseen hän suhtautuu mitä myönteisimmin, kun taas julkisia investointeja hän pitää hukkaan heitettyinä.

Liberaalianarkisti lieneekin jonkin verran realistisempi kuin sosialistinen konservatiivianarkisti, sillä liberalistin toimintamuodot edistävät yksilön vapautta ja toimintakykyä. Liberaalianarkismi on uutta luovaa toimintaa vallitsevissa oloissa, kun taas sosialistinen anarkisti pyrkii valtion ja vallan täydelliseen kumoamiseen,

mikä ei liene missään oloissa mahdollista. Anarkistilla täytyykin olla kallossaan huomattavan paljon ohutta yläpilveä väittääkseen, että ihmisyhteisö voi tulla toimeen ilman minkäänlaista valtiota. Kenties juuri siinä toteamuksessa kumisevat ne kuuluisat tyhjät tynnyrit. Itse asiassa vasta valtiossa myös sosialistisen anarkistin tavoittelema oikeudenmukainen tulonjako ja hyödykkeiden jakelu voivat toimia. Liberaalianarkistit lienevät oikeassa väittäessään, että ne toimivat paljon paremmin individualismiin perustuvassa kapitalismissa kuin työläisten viimeisessä paratiisissa, kansandemokraattisessa Kuubassa.

Sosialistiset järjestelmät ovat vyöryneet kumoon dominopalikoiden tavoin aiheutettuaan ensin suunnattoman määrän inhimillistä kärsimystä, ihmisoikeuksien polkemista, taloudellista perikatoa ja ekologisia ongelmia. Sen sijaan anarkistinen elämänasenne jatkaa edelleen elinvoimaisena. Anarkistit ovat onnistuneet omaksumaan sekä sosialististen että liberalististen ajattelijoiden parhaita puolia. Yksilönvapauksien ja anarkismin yhdistämisestä kiinnostuneelle voi suositella G. W. F. Hegelin (1770–1831) oppilaan, Max Stirnerin eli oikealta nimeltään Kaspar Schmidtin (1806–1856), individualistista anarkismia. Teoksessaan ”Yksilö ja hänen omaisuutensa” (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845) Stirner loi perustaa yksilöiden tahtoa ja itsemääräämisoikeutta korostavalle filosofialle, joka tuli uudelleen ajankohtaiseksi Nietzscheä kohtaan tunnetun kiinnostuksen myötä 1920-luvulla.[51] Sitä voi edelleen pitää monin osin ajankohtaisena.

Stirner omaksui eksistenssifilosofioita lähellä olevan kannan suhteessaan omistamiseen. Hänen mukaansa ihmisellä ei ole sellaista luonnollista moraalia tai sosiaalisia velvoitteita, jotka vaatisivat ihmistä hankkimaan omaisuutta. Olemme omistamista koskevan ideologian uhreja, mitä seikkaa arvostellessaan Stirner ei tehnyt eroa sosialismin, liberalismin eikä humanismin välille. Kun ideologiset toimintamuodot korvaavat ihmisten omat tarpeet, ihmiset pyrkivät hankkimaan omaisuutta ulkoisin ja heille sanelluin ehdoin. Niitä edustavat esimerkiksi työnantajien tai markkinoiden tekaisemat sosiaaliset välttämättömyydet. Stirnerin mukaan omaisuutta pitää kyllä saada, mutta omin ehdoin. Toisaalta Stirner vastusti anarkismille tyypillisenä pidettyä näkemystä, jonka mukaan omistamisen halu on kaiken rikollisuuden alku ja juuri.

Omaisuuden hankkimista, työtä ja valtiota koskevan uudistushalun ohella anarkismin ankkuriketjuja on alusta asti ollut vapaus. Vaikka täydellistä vapautta ei voisikaan koskaan saavuttaa, sitä kuitenkin kannattaa *tavoitella*. Jo Immanuel Kant (1724–1804) opetti, että moraalin velvoittava peruslause ei ole ”sinä voit, siis

sinun täytyy", vaan "sinun täytyy, siksi sinä voit".[52] Eettisiä päämääriä tavoitellaan aina *päämäärien itsensä vuoksi*, ei koskaan välineenä johonkin muuhun. Jotta moraalilain seuraaminen olisi mahdollista, ihmisen pitää olla vapaa. Niinpä vapaus ei ole anarkisteille ainoastaan mahdollista vaan suorastaan pakollista. Tämän puolestaan oivallamme järkemme avulla, eikä oivallusta pidä enää kyseenalaistaa, sillä muutoin kyseenalaistetuksi joutuisi järki itse.

Onko ihminen henki vai renki?

Jo tämän kirjan alussa viitattiin siihen, että anarkismin liikkeellepaneva voima on vapaus – tai sen kaiho. Eräs anarkistien tunnetuimmista sloganeista on: "Vapauta itsesi!" – Siis itsesi, älä muita, sillä *freedomin* mission nimissä ihmisten kaulaan on kiinnitetty myös orjuutuksen kahleita. Vapaus on ollut eräs suosituimmista houkuttimista, kun ihmisiä on koetettu vapauttaa vapaudestaan. Vapautuksen lähetystyön turvin on alistettu kansoja sekä yritetty oikeuttaa melkein jokaista historian tuntemaa sotaa. Lisäksi vapautta jos mitä leimaa se vapauden omasta olemuksesta seuraava piirre, että kaivoon kannettu vesi ei kauaa kaivossa pysy. Ollakseen vapautta vapaus on lunastettava itse.

Nyt onkin on tarpeen pohtia, mitä tuo anarkistien mainostama vapaus oikeastaan on. Rohkenen tehdä näin siitä huolimatta, että minua viisaammat filosofit ovat omistaneet aiheelle kokonaisia teoksia ja teossarjoja. Kun siis oppineet ovat osanneet laajentaa ajatuksensa mittaviksi suurteoksiksi, kuinka paljon helpompaa kiteyttäminen ja tiivistäminen onkaan sellaiselle filosofille kuin minä?

Ihmisen vapaus ei ole uskoakseni niin monimutkainen asia, kuin miltä se on saatu näyttämään. Ihmisen on oletettava olevansa ainakin jossain mielessä vapaa voidakseen toimia. Tällöin jo se, että toimintaa on, osoittaa ihmisen olevan vapaa. Toiminnan puuttumista on pidetty merkkinä siitä, että ihminen laiminlyö oman vapautensa haasteita. Passiivisuus vastaa huonosti ihmisen omaa olemusta, ja niinpä aktiivisuuden puuttumista pidetään nykyisin jopa sairauden kaltaisena tilana. Taustalla on estyminen oman tahdon toteuttamisesta, ja masennuksesta onkin tullut varsin yleinen oire. Yhteiskuntamme pyrkii kieltämään deprivoituneena olemisen, vaikka yhteiskunnan raamit myös itse rajoittavat yksilöiden oman tahdon toteuttamista monin tavoin. Lopulta ihmisille myönnetään erilaisia vapautuksia työstä ja toiminnasta masennuksen perusteella. Näin ihminen saa aikaa ja mahdollisuuksia kokea myös omia kokemuksiaan.

Ongelmana näyttää olevan, että oman vapauden toteuttamisesta on tehty niin ankara velvollisuus, ettei ihminen kerta kaikkiaan saisi masentua: kieltäytyä työstä, toimeliaisuudesta ja tuoksinasta. Hän ei saisi tuntea joutilaisuutta omakseen eikä etääntyä tehokkuuden normeista, vaan hänen tulisi työskennellä lakkaamatta oman vapautensa lunastamiseksi. Vapaus ja velvollisuudet on kytketty täten mitä kompleksisimmalla tavalla yhteen – aivan niin kuin saksalainen sosiologi Max Weber (1864–1920) kuvasi teoksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*.[53] Ollakseen ”vapaa” ihmisen on työskenneltävä ja tuskailtava jatkuvasti, ja niin toimiessaan hän ei enää olekaan kovin vapaa.

Ahkeruuden ja nöyryyden oppi *ora et labora* (”rukoile ja tee työtä”) on luterilaista perua. Vapauden säännösteleminen on tietenkin jyrkässä ristiriidassa vapauden oman olemuksen kanssa. Paha kyllä, ainoaa vapautta näyttää olevan juuri tuo säännöstelty ja suhteellinen vapaus, jossa ihminen on vain ehdollisesti vapaa ja sitä kautta epävapaa. Täydellinen ja ehdoton vapaus on tavoittamaton haave. Siksi ei ole ihme, että vapauden annosteleminen saattaa masentaa aivan yhtä paljon kuin vapauden tavoittamaton ja monien mielessä kummitteleva aave.

Vapauden kanssa ei ole helppo tulla toimeen, varsinkaan jos mieltää vapauden nimenomaan *omaksi* vapaudekseen. Vapaus ei nimittäin velvoita vain yllä kuvatulla tavoin eli sosiaalisesti vaan myös omalla olemuksellaan: kutsumalla ihmistä elämään itse oma elämänsä. Filosofian piirissä monet kynäniekat ovat lyöneet päänsä yhteen ja ratkaisseet vapauden ongelman tieteelle tyypillisellä tavalla: luokittelemalla ja kuvailemalla, miten monenlaista vapautta on kaiken kaikkiaan olemassa. Tällä tavoin vapauden ei tarvitse enää koskea ketään henkilökohtaisesti, vaan se on ulkoistettu siistiin nippuun kaikkien muiden tieteen asiaosa-alueiden kanssa. Sen ei tarvitse koskea ketään henkilökohtaisesti, koska tieteen tehtävänä on vain ”objektiivisten tosiasioiden” käsitteleminen. Mutta voiko vapaus olla milloinkaan objektiivisesti todennettava tosiasia? Vapaus persoonallisesti koettuna ja vapaus tieteellisesti tutkittuna näyttävät olevan perin juurin eri asioita.

Tieteiden piirissä vapauden ja sen puutteen ongelma on totuttu esittämään ihmisen olemusta koskevan kysymyksen muodossa: ”Onko ihminen vapaa vai ei?” Vapauden olemusta koskeva ontologinen näkökulma ei tunnusta vapauden välimuotoja, kuten juuri tuota suhteellista vapautta. Mutta se on ongelmallinen myös siksi, että olemusta koskevat kysymykset jäävät usein vastausta vaille. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteivät piispat, keisarit ja muut taivaallisen tai maallisen vallankäytön pragmatistit olisi osanneet

käyttää vapauden arvoituksen ratkeamattomuutta hyväkseen. Jos ihmisen vapaudelle ei ole voitu esittää filosofisia perusteluja, vain valtapolitiikka on voinut ratkaista asioiden laidan, esimerkiksi sen, kenellä on oikeus olla vapaa, ja tämä onkin usein riittänyt ihmisten orjuuttamiseen.

Ensimmäinen ja toinen vapauden käsite

Tieteiden piirissä vapaus on jaoteltu käsitteellisesti positiiviseen olemusvapauteen eli *vapauteen tiettyihin tekoihin* ja toisaalta negatiiviseen vapauteen eli *vapauteen rajoitteista*. Ensin mainitulle ovat tyypillisiä erilaiset oikeusvapaudet, kuten sananvapaus (eli mielipiteen- ja ilmaisunvapaus), kokoontumisvapaus ja uskonnonvapaus, sekä oikeus työhön, yksilönsuojaan, itsemääräämiseen ja terveyteen. Vapaus johdetaan tällöin ihmisen olemusta luonnehtivasta ihmiskuvasta, joka voi olla esimerkiksi humanistinen tai uskonnollinen. Vapaus yhdistetään tällöin instituutioon tai ideologiaan, joka tuon vapauden on luovuttanut. Esimerkiksi kristillinen kirkko on hyvää tarkoittaessaankin orjuuttanut ihmisiä omalla vapauden hokemisellaan ja tuominnut ankarasti ne, jotka ovat koetelleet kirkollisen liekanarun venyvyyttä. Jos ihmisen vapaus on jonkun hallitsijan tai muun tahon erikseen luovuttamaa, se lakkaa nopeasti olemasta vapautta.

Ongelmallinen on myös niin sanotusta eksistenssifilosofisesta ihmiskuvasta johdettu vapauskäsitys, jossa ihmisen *koko olemassaolo* on määritelty ”vapaudeksi”. Ihmistä kuvaillaan tällöin olemusta vailla olevaksi vapaudeksi *par excellence*, mutta tämän ajattelun varjossa juuri tuota vapauden ominaisuutta ihmisessä pidetään salakavalasti hänen olemuksenaan. Tämä herättää kysymyksen, onko vapaus muuta kuin nimi, jonka kuka tahansa ihminen voi kiinnittää viestilapun lailla oveen, seinään, ilmoitustauluun tai tietokoneeseen muistaakseen edes hetken olevansa vapaa ja kertoakseen siinä, millä tavoin muidenkin ihmisten pitää olla vapaita.

Negatiivinen vapauden käsittäminen liittyy vapauden suhteellisuuteen. ”Vapaus rajoitteista” ei noudattelekaan filosofisen eikä teologisen innostuksen halua edetä ehdottomiin totuuksiin. Niinpä se ei leimaa ihmisen vapautta hänen otsaansa vaan tulkitsee vapauden *suhteeksi* ihmisen oman *tahtotilan* ja hänen esteenään olevien *rajoitteiden* välillä. Tällainen vapaus on aina suhteellista, kun taas positiivinen vapausnäkemys vaatii vapaudelta ehdottomuutta. Ja edelleen: suhteellinen vapaus ei voi olla koskaan täydellistä mutta ei myöskään täysin toivotonta, kun taas positiivisen vapauskäsityk-

sen valossa vapautta on pidettävä aina yhtä täydellisenä kuin sen puuttumistakin. Filosofit ovat panneet viime aikoina enemmän toivoa vapauden negatiiviseen ja suhteelliseen käsitystapaan, kunhan he ovat ensin itse vapautuneet omina esteinään olleista teologisen ajattelun painolasteista. Vapaus on siis vapautta vapauden jarruista, kuten puolisosta, lapsista, kirkosta, työnantajasta, hallituksesta, sotilaista tai ikävästä ja pedantista professorista – mistä tahansa.

Negatiivinen vapauden käsittäminen on antanut luonnollisesti intoa monille vallankumoushankkeille; onhan se tunnustanut yhteiskunnan dynaamiset voimatekijät, vastustajat ja puolustajat ja heidän välisensä jännitteet, sekä alkanut itse reuhata niiden keskellä. Mutta samalla se on pannut myös ihmiset rimpuilemaan näiden voimien välillä. Tällä tavoin määritelty ihminen ei näytäkään enää kovin vapaalta, ja niinpä monet arvostelijat ovat huomauttaneet, ettei suhteellinen vapaus ole enää sitä todellista vapautta. Päinvastoin, sekin saattaa olla pahimmanlaatuista vankeutta ja orjuutta. Orjuuden eräs ominaisuushan on juuri *riippuvuus:* omien valintojen suhteuttaminen toisten sanomisiin, tekemisiin ja mielipiteisiin. Sitä paitsi negatiivisen vapauden korostajat ovat usein unohtaneet, että siitä tulee helposti pelkkää riippumattomuuden julistelua, ja tällainen vapaus jää usein kuolleeksi kirjaimeksi ilman positiivisia mahdollisuuksia vapaisiin tekoihin.

Tieteellisen ajattelun toiseudenvaraisuuden muistaen ei liene ihme, että tapa käsittää vapaus suhteelliseksi on puhutellut voimakkaasti monia tieteenharjoittajia. Luultavasti se on vastannut heidän omia kokemuksiaan vapaudesta tai sen puuttumisesta. Sen sijaan anarkistit ovat lähteneet ajatuksesta, että todella vapaita tekoja voidaan tehdä vain ilman ehtoja. Tällä tavoin asennoituneet yksilöt ovat yltäneet persoonallisissa ponnistuksissaan vähintään yhtä suuriin ja tärkeisiin tekoihin kuin ne pienet työmuurahaiset, jotka ovat yhteisvoimin sinnitelleet joidenkin vallankumouksellisten kivien kääntelemiseksi. Myös suurissa kokonaishankkeissa yksilöpersoonien osuus on ollut niin tärkeä, että useimpien yhteiskunnallisten arvojen voidaan väittää syntyneen nimenomaan yksilösuoritusten kautta.

Entä mitä vapauden positiivisesta tai negatiivisesta käsittämisestä irtoaa anarkismia ajatellen? Kumpi edellä mainituista vapausnäkemyksistä sopii paremmin anarkistisiin käsityskantoihin: ajatus ihmisen ihmisluontoon lukitusta olemusvapaudesta vai ajatus vapaudesta vapautena rajoitteista? Ensin mainittua käsitystä ovat edustaneet monien uskonnollisten yhdyskuntien lisäksi myös sellaiset anarkismille läheiset ajattelijat kuin Martin Heidegger ja Jean-

Paul Sartre. Anarkistit katsovat, että vapaus on ihmisen oikea nimi. Toisaalta anarkistien ”Vapauta itsesi!” -teesi sisältää kääntöpuolen: vaikka vapaus nähtäisiin pysyvänä ja ihmisen olemusta vastaavana tilana, se ei ole suinkaan vailla esteitä, ja niinpä vapauden valtakuntaan astelemiseksi tarvitaan aina myös ponnistelua ja työtä. Ihminen on siis tavallaan syntynyt vapaaksi, mutta hänen vapautensa vainioilla rehottaa edelleen rikkaruohoja, jotka tulee raivata pois, jotta päästäisiin kaivattuun autenttisen vapauden tilaan. Aatehistoriallisessa mielessä anarkistinen vapauskäsitys nojaa *sekä* olemusvapauden *että* vapauden suhteellisuutta painottavan vapauskäsityksen perinteeseen. Ensin mainitusta se on sukua eksistentialismille ja jälkimmäisestä sosialistisille vallankumousopeille.

Kolmas vapauden käsite

Yllä kuvattu analyyttinen jako negatiiviseen vapauteen *jostakin* ja positiiviseen vapauteen *johonkin* hyödyntää Latviassa syntyneen ja Oxfordin yliopistossa elämäntyönsä tehneen professori Isaiah Berlinin teosta *Kaksi vapauden käsitettä* vuodelta 1957.[54] Se on oman alansa klassikko. Kun Berlin vuonna 1997 kuoli 87 vuoden iässä, hänen kolleganSa Quentin Skinner luonnosteli muistopuheessaan opettajansa teoriaa täydentävän lisäyksen, jota hän kutsuu ”kolmanneksi vapauden käsitteeksi”.[55]

Berlin itse oli hylännyt positiivisen vapauskäsitteen, koska siihen sisältyi oletus, että on olemassa jokin valmis ja pysyvä vapauden olemus, jota yksilö toimissaan toteuttaa. Tämä johtaa helposti totalitarismiin, koska vapaus ei ole tällöin yksilöiden tai aikakausien itse määriteltävissä. Berlin tosin hyväksyi arvo-objektivismin, käsityksen että hyvyyden, totuuden ja oikeudenmukaisuuden kaltaiset arvot muodostavat etiikan perustan. Ilman niitä ei ole moraaliteoriaa. Toisaalta hänen näkemyksensä mukaan kukin yksilö itse antaa arvoille oman subjektiivisen sisällön, joka vastaa arvoarvostelmia. Niinpä Berlin piti totalitarismia ristiriitaisena asiaintilana, se kun pyrkii pakolla sovittamaan yhteen sellaisia arvoja ja arvoarvostelmia, jotka eivät yhteen sovi. Tämä pätee tavallaan myös monikulttuurisuuteen, jossa pyritään viilaamaan eri kulttuureista särmät pois niiden yhteensovittamiseksi ja joka siten helposti johtaa yksiarvoiseen monokulttuuriin. Parempi olisi vain sietää moniarvoisuutta. Samasta syystä negatiivinen ja suhteellinen vapausnäkemys on Berlinin mukaan kestävämpi ja todellinen.

Skinnerin mielestä negatiivista vapauskäsitystä tulisi vielä tarkentaa paneutumalla vapauteen riippuvuuksista. Juuri tähän liit-

tyy hänen ”kolmas vapauden käsitteensä”. Ihminen voi olla vapaa esteistä, mutta vapaus saattaa olla monin tavoin kiinni esimerkiksi hallitsijan, markkinoiden tai työnantajien tahdosta. Tällainen vapaus ja sen eri sitoumukset ovat pitkälti näkymättömiä, ja näkyviksi ne tulevat vasta konfliktien kautta: kun lausumattomia normeja rikotaan.

Mutta usein myös pelkkä *tietoisuus* siitä, että vapaus on hallitsijan tai muun ulkopuolisen tahon käsissä, riittää tekemään ihmisestä orjan. Esimerkiksi vuokra-asuntoa etsivä opiskelija on näennäisesti vapaa sekä vapauskäsitteen positiivisessa että sen negatiivisessa merkityksessä. Hänellä on perustuslain takaama positiivinen vapaus valita itse oma asuinpaikkansa – ja toisaalta negatiivinen vapaus sellaisista rajoitteista, jotka estävät häntä muuttamasta paikkakunnalta toiselle tai ulkomaille asti. Vaikka hän tässä mielessä onkin vapaa kuin taivaan lintu, hän taipuu näennäisesti ”omasta tahdostaan” vuokraisäntänsä määräyksiin välttääkseen avoimen riitatilanteen, jonka seurauksena hänellä olisivat pian irtisanomispaperit kädessä. Jo Carl von Clausewitz katsoi sodankäynnin aapisessaan, että liittolaissopimukset ovat voimassa täsmälleen niin kauan kuin ne palvelevat *vahvemman* sopimusosapuolen etua.[56] Sen jälkeen ne sanotaan irti. Kyky vapaasti noudattaa tai laiminlyödä sopimuksia paljastaa myös sen, kenellä tosiasiassa on valta. Tällä tavoin omistajuuteen perustuva valta-asetelma ohjaa jo *ennakolta vaikuttavasti* ihmisten asenteita. Siksi myös opiskelijapoloiseemme pätee toden totta raamatullinen sanonta: ”Ketuilla on luolansa ja linnuilla pesänsä, mutta Ihmisen Pojalla ei ole mihin hän päänsä kallistaisi.”[57]

Pelkkien näkyvien esteiden poissaolo ei siis riitä vapauden takeeksi. Olemme monin tavoin riippuvaisia itsemme ulkopuolisista tahoista, kuten pankeista, kouluista, yliopistoista, lääkäreistä, sosiaalitoimistoista ja muista viranomaisista. Toisaalta myös kuninkaat ovat riippuvaisia veroa maksavista kansalaisistaan aivan niin kuin kauppiaat kuluttajista, ja tässä suhteessa yhteiskunta muodostaa riippuvuuksien verkon. Keskeistä sen moraalille on juuri tuo vapauksien luovuttamiseen tai pidättämiseen liittyvä suhde. Ihmisten ja valtiaiden välillä ei nimittäin koskaan vallitse vallan tasapaino vaan jatkuva epäsuhta, joka mahdollistaa ehdollistamisen ja riippuvuuden. Myös ranskalainen filosofi Simone Weil (1909–1943) on käsitellyt terävästi näkymättömän vallan olemusta, sen kykyä pelkillä verhotuilla uhkauksillaan pelottaa ihmisiä niin, että he pitävät suorastaan järkevänä pysyä Herran nuhteessa.[58]

Riippuvuuksiin perustuvan vallan analysoiminen ei olekaan palautettavissa vain Berlinin tekemiin jaotteluihin tai Skinnerin teke-

miin täydennyksiin. Niistä voidaan sanoa myös jotain yleistä. Positiivisen vapauskäsityksen (”olen oman itseni herra”) ongelmia käsittelimme jo edellä. Negatiivisen vapausnäkemyksen (”en ole kenenkään orja”) ongelmat on helppo listata. Ensinnäkin käsityskanta on filosofisesti liian laaja, mikä antaa sille runsaan ja sen vuoksi olemattoman sisällön. Tämän seurauksena koko ajatus latistuu. Toiseksi, sen ideat on historiallisesti johdeltu 1600-luvun englantilaisten liberaalifilosofien tuotannosta, mikä merkitsee niiden eetoksen tukemista lähinnä julistuksenomaiseen sävyyn. Kolmas ja tärkein huomautus koskee sitä, että myös ajatus ”vapaudesta kaikista esteistä” syyllistyy melkoiseen idealismiin ja rikkoo samalla klassisen vapauskäsityksen ideaa. Jo Platonilta tuntemamme valtiofilosofian mukaan *yksilöiden ei pidä toteuttaa omaa vapauttaan toisten ihmisten kustannuksella*. Tämä merkitsee, *ettei vapaus voi koskaan olla rajoittamatonta*, mikä puolestaan puhkaisee esteistä vapaan ajattelun varaan puhalletun ajatuskuplan.

Olemme tulleet takaisin lähtökohtaan: riippuvuudet ovat osa ihmisen situaatiota pysyvästi. Niitä vastaan ja niiden puolesta kamppailevat ihmisen itsensä toteuttamisen halu ja pakko. Vapaus on modernina aikana nähty nimenomaan itsen toteuttamisena ja riippumattomuus sen mukaisesti itsemäärämisoikeutena. Sen sijaan harvemmin on vaivauduttu pohtimaan, mitä tai mikä tuo ”itse” oikeastaan on. Millä tavoin ihminen saattaa olla riippuvainen omista sisäsyntyisistä tai hänelle ulkoapäin tuotetuista tarpeista ja toiveista? Edessämme on jälleen positiiviseen vapausnäkemykseen liittyvä kysymys: Mitä on olla *oman itsensä* herra?

Ajattelu itsensä ulkopuolella

Suhteessa vapauden ongelmaan ”itse” voidaan jaotella yhtäältä siihen, minkä olemme panneet minässämme kuriin ja saattaneet hallintaamme, sekä toisaalta siihen, mikä minuuttamme hallitsevana määrää halujemme ja tekojemme suunnan. Esimerkiksi luostarissa asuva askeettiveli saattaa toteuttaa itsemääräämisoikeuttaan kieltäytymällä mammonasta, rikkauksista ja hemaisevasta aviopuolisosta, joiden saavuttamista hän pitää mahdottomana ja sen vuoksi turhana. Kun siis ihminen itse rajoittaa itseään, tuntuu vapauskin suuremmalta. Tämä ei tosin ole kaukana eräistä anarkistisenkaan ajattelun muodoista, ja siksi on epäiltävä, sisältyykö niihin pelkän itsekurin lisäksi myös tuota alkeellista alistumista. Samaan tapaan kuka tahansa köyhä ihminen voi rohkaista itseään iskulausein: ”Köyhä ei ole se, jolla ei mitään ole, vaan se, jolta aina vain jotakin

puuttuu!" Tällaista asennoitumista saatetaan pitää myös nöyränä ja sen vuoksi kauniina, jolloin kysymys on köyhyyden estetisoimisesta, sen tekemisestä "taiteelliseksi".

Kun vapauden esteitä ei tunnusteta eikä nähdä, niitä ei näytä olevan olemassakaan. Tämä johtaa helposti juuri edellä kuvattuun näkymättömien riippuvuuksien verkkoon. Syntyperältään juutalainen Berlin kirjoitti asiasta toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina näin:

> Askeettinen itsekieltäymys voi antaa koskemattomuuden turvan ja henkisen voiman lähteen, mutta on vaikea nähdä, miten sitä saatetaan luonnehtia vapauden laajentamiseksi. Jos pelastaudun jonkun vastustajani hyökkäykseltä vetäytymällä sisätiloihin ja sulkemalla kaikki väylät sisään ja ulos, saatan olla vapaampi kuin siinä tapauksessa, että joudun vastustajani käsiin, mutta olenko vapaampi kuin siinä tapauksessa, että lyön tai vangitsen vastustajani? Jos menen liiallisuuksiin, jos sulkeudun liian ahtaaseen tilaan, tukehdun hengiltä. Jos tuhoan kaiken sen, jonka välityksellä minua voidaan haavoittaa, päädyn loogisesti itsemurhaan. Niin kauan kuin olen olemassa aineellisessa maailmassa, en voi koskaan saada ehdotonta turvaa. Tässä suhteessa täyden vapautuksen suo (kuten Schopenhauer oikein ymmärsi) vain kuolema.[59]

Tuollainen käsitys vapaudesta johtaisikin varmasti itsemurhaan, ellei uskontoihin sisältyisi myös niiden omia moraalisia ja henkisiä ideoita, jotka muuttavat niiden radikaalia maailman kieltämistä. Itsemurha onkin kielletty monissa uskonnoissa juuri siksi, että muutoin uskonnot saattaisivat johdattaa ihmisiä siihen.

Henkiselle ihmiskuvalle vastakkainen materialistinen tapa käsittää itse liittyy kuluttamisen, markkinoiden ja massakulttuurin viidakossa ryöpsähtelevään minään, joka säntäilee omien mielihalujensa ja mainostajien tekaisemien tarpeiden perässä kuin sähkömarsu luodikkoradan kaivanteissa. Esimerkkejä on helppo poimia seksin alueelta, sillä juuri vapaata seksiä pidetään eräänä tärkeimmistä itsen toteuttamisen muodoista. Joku normaali ja tavallinen keskiyön cowboy saattaa ajatella *on-line*-tyttöään nussiessaan, että nytpä minä vasta toteutan itseäni, mutta hänen seksistään saattaa seurata myös sukupuolitauti, ei-toivottu raskaus ja vaikein vatsoin vihille johtava avioliitto, joka sitoo rautapallon lopulta molempien osapuolten koipeen. On siinä itsensä toteuttamista kerrakseen! Yhtä kaikki, myös omaa itseään toteuttava positiivisen vapauskäsityksen kannattaja voi siis olla pahimmalla tavalla omien intohimojensa tai luonnon säätäminä pidettyjen sisäisten riippuvuuksiensa orja.

Lopulta niin askeetikon kuin playboynkin minuudessa tapahtuu vieraantumista ja etääntymistä toisaalta minuuden siihen osaan, joka pyrkii halujen tukahduttamiseen, ja toisaalta siihen, joka koettaa hallita ja toteuttaa omia pyyteitään soveliaasti. Tämä on tyypillistä modernille yhteiskunnalle, joka pyrkii rajoittamaan aggressioita ja seksuaalisuutta, sekä sen mukaiselle persoonallisuudelle. Taustalla vaikuttaa vallan heteronomisuus eli toiseudenvaraisuus: kontrolloidako itse omia pyyteitä ja tarpeita vai alistuako jo alun perin hallittujen laumaan?

Keskeistä tällaisessa tilanteessa ei ole enää sen pohtiminen, kumpi yllä mainituista minuuden käsittämisen tavoista on oikea – itselle oleminen vai toisille oleminen – vaan se, *mitä merkitsee*, että kuilu itseä hallitsemaan pyrkivän minän ja toisaalta omien tarpeiden toteuttamiseen tähtäävän minän välillä levenee. Isaiah Berlin on tiedostanut tämän ongelman loistavasti esseessään, jonka vapaasti virtailevassa ajatuksenjuoksussa hänen voi nähdä lähestyneen myös Platonin kuuluisaa vertausta ihmisen sielussa asuvasta säyseän hevosen ja kunnottoman orin välisestä kilpajuoksusta.[60] Berlin muotoilee ajatuksensa seuraavasti:

> ”Olen oman itseni herra”; ”En ole yhdenkään ihmisen orja”; mutta voinko (kuten platonistit ja hegeliläiset tapaavat sanoa) olla luonnon orja? Entä omien hillittömien intohimojeni orja? Eivätkö nämä ole joukko saman orjasuvun lajeja – jotkut poliittisia tai juridisia, toiset moraalisia tai henkisiä? Eivätkö ihmiset olekin vapauttaneet itsensä henkisestä orjuudesta tai luonnon orjuudesta ja tulleet silloin tietoisiksi toisaalta hallitsevasta minästä ja toisaalta sellaisesta heissä olevasta, joka on pantu kuriin? Hallitseva minä on samastettu järkeen, ihmisen niin sanottuun korkeampaan luontoon, minään, joka laskelmoi ja pyrkii siihen, mikä tyydyttää sitä aikaa myöten, ihmisen ”todelliseen” tai ”ideaaliseen” tai ”autonomiseen” tai ”parhaimmillaan ilmenevään” minään, jonka vastakohdaksi on nimetty ihmisen ”alhainen” olemus, välittömien nautintojen tavoittelu, ihmisen ”empiirinen” tai ”heterogeeninen” minä, joka ei pysty vastustamaan mitään halun tai intohimon puuskaa ja joka pitää ankarin ottein panna kuriin, tai se ei kykene koskaan kohoamaan ”todellisen” olemisensa täyteen mittaan.[61]

Tässä yhteiskunnan tuottamassa ja säätelemässä suhteessa myös järjelle omistautuneen minän ja intohimojaan toteuttamaan pyrkivän minän ristiriita kuvastaa itselle olemisen ja toisille ihmisille olemisen eksistentiaalista suhdetta. Berlinin alleviivaama järjen painottaminen ilmentää nähdäkseni vain *Zeitgeistiin* eli ajan henkeen liittyviä *järkevyyskäsityksiä*, eräänlaisia uskontunnustuk-

sia, joiden mukaisesti jotakin tiettyä toimintaa tai ajattelutapaa pidetään yksiselitteisesti järkevänä, toista ei.

Persoonanmuodostukselle heitettyjä vapauden haasteita olen käsitellyt laajasti aikaisemmissa kirjoissani, joten en paneudu aiheeseen tarkemmin tässä.[62] Koetankin nyt vastata eteemme avautuneisiin minuuden haasteisiin näin: *Itsemääräämisoikeuden käsitteeseen perustuva ja vapauden positiivisella tai negatiivisella tulkinnalla operoiva filosofia ajautuu ristiriitaan, joka perustuu vapauden ongelman ulkokohtaisesta ja tieteellisestä tarkastelemisesta johtuvaan ajattelutapaan.* Vapautta ei siis ymmärretä persoonallisesti vaan tieteellisesti: ulkokohtaisena ongelmana. Ihminen tutkii vapauttaan ikään kuin "itsen ulkoa päin", pyrkien tieteelle ominaiseen objektiivisuuteen. Hän näkee minuutensa paitsi sen kautta, mitä hän on itselleen, myös sen kautta, mitä hän on yhteiskunnalle ja toisille ihmisille. Tällainen itsen heijasteleminen toiseuden peilipinnasta voi olla hyvin kasvattavaa, mutta vapauden, tahdon ja toiminnan kysymyksiin yhdistettynä se voi johtaa myös minuuden halkeamiseen, jossa vastakkain ajautuvat ihmisen aidon ja alkuperäisen tarpeiston sekä hänelle toiseuden taholta manipuloidun tarpeiston väliset yllykkeet ja päämäärät.

Vapauden olemus johtaa väistämättä paradokseihin, mikäli tilannetta koetetaan tähyillä objektiivisesti toiseuden, "yleisen ihmisyyden" tai "kenen tahansa" kysymyksenä – juuri niin kuin moderni tiede tekee. Tieteellinen vapausnäkemys on ajattelua itsensä ulkopuolella. Tämä kahtiajakautuneisuus siirtää myös vapauden olemuksen subjektin kokemuskentän ulkopuolelle, jossa se myöhästyy jokaisesta lähtevästä junasta. Tuloksena on, että toisille oleminen kaappaa lopulta otteen, ja jokainen vapaudesta kirjoitettu sana lyhentää sekä lukijan että kirjoittajan elämää – ja sen mukana myös oman vapauden toteuttamista.

Vaikka Berlinin ja Skinnerin yritykset inhimillisen vapauden hahmottelemiseksi herättävät kunnioitusta ja arvonantoa, ei ole epäilystäkään, etteivätkö heidän ideoidensa siemenet olisi voineet itää muidenkin ihmisten kuin vain noiden etabloituneiden ja monilla tunnustuksilla laakeroitujen intellektuellien mietteissä. Varmaan myös moni eteläafrikkalainen timanttiorja on kaikkien rikkauksien keskellä pohtinut, onko ihmisen olemus todella vapaus: onko hänellä itsellään oikeutta positiivisiin tekoihin vai onko hänen vapautensa enemmänkin vain vapautta pelkistä rajoitteista, kuten esimerkiksi hänen nilkkaansa hiertävästä rautarenkaasta? Nämä seikat aiheuttavat lopulta sen, ettei kumpaakaan yllä mainittua herraa voi pitää missään tapauksessa anarkistina – anarkisteille opettavaisista läksyistään huolimatta. Suorastaan anarkismin vas-

taista Berlinin ajatuksissa on se, ettei hän pitänyt paremman elämän utopioita moraalisina yhteiskuntafilosofian välineinä vaan katsoi juuri niiden tekevän mahdollisiksi poliittiset totalitarismit. Itse pidän utopioita ja kuvitelmia suorastaan välttämättöminä anarkistisen ajattelun ja paremman elämän porrasaskelmina, ja niinpä en voi hyväksyä varauksetta Berlinin yhteiskuntapoliittisiakaan näkemyksiä.

Mielletäänpä oikeudet tai vapaudet positiivisiksi tai negatiivisiksi, ne jäävät merkityksettömiksi sille, jolla ei ole mahdollisuutta käyttää niitä. Kotirauhan suojalla ei ole merkitystä asunnottomalle eikä paino- ja sananvapaudella luku- ja kirjoitustaidottomalle. Positiiviset vapaudet ja negatiiviset vapaudet ovatkin vielä muodollisia vapausoikeuksia, kun taas todellinen vapaus koostuu mahdollisuuksista toteuttaa niitä elävässä elämässä. Toisaalta myös pelkkien muodollisten vapauksien olemassaolo voi olla arvokasta niille, joilta vapaudet puuttuvat – valaahan mahdollisuus pyrkiä niiden toteuttamista kohti ihmiskuntaan toivoa.

Neljäs vapauden käsite

Edellä on selostettu pääkohdittain sitä, kuinka vapaudesta on ajateltu tieteiden piirissä: vapaus on negatiivista vapautta rajoitteista, positiivista vapautta johonkin tai sitten tasapainoilua riippuvuuksien välillä. Niihin liittyvä subjektin halkeamisen ongelma johtui vapauden ulkokohtaisesta tarkastelemisesta: minän heijastelemisesta toiseuden peilipinnasta ja itsen objektivoimisesta tutkimusten kohteeksi. Entä sisältyykö kaikki, mitä vapaudesta voidaan sanoa, tuohon itkuiseen ja ankeansävyiseen sosiaalifilosofiaan? Rohkenen luonnostella Berlinin ja Skinnerin ajatusten rinnalle ”neljännen vapauskäsityksen”. Se on yksinkertainen, kuten kaikki hyvät ideat ovat. Sen mukaan ihminen on liekki ja vapaus on aikaa. Vapautta ei nyt nähdä sen enempää suhteena kuin annettuna arvonakaan, vaan yksilön kokemusmaailman sisältäpäin: ihmisen itsensä kokeman elämän muotona.

Minulle itselleni on samantekevää *onko* ihminen vapaa vai ei, kun kukaan muukaan ei sitä tiedä. On mahdollista, ettei mitään vapautta ole edes olemassa. Ainoa todellinen vapaus koostuu vapauden kokemuksista ja elämyksistä, jotka ovat persoonallisia. Tämän mukaisesti vapaus voi olla luonnollisesti aitoa tai epäaitoa. Mutta vapauden tarkastelupiste ei ole nyt yleistyksiin pyrkivässä tieteessä vaan kunkin yksilön sisällä: hänen omien silmiensä ja katseidensa takana. Niinpä myöskään vapauden tähtäyspiste ei

paikannu ihmisen ulkopuolelle vaan löytää merkityksensä yksilön omakohtaisesta kokemuksesta.

Vapaus on parhaimmillaan, kun sitä ei pidetä luovutettuna eikä suhteellisena asiana. Näin ollen ihmistä ei pitäisi ymmärtää seuraukseksi mistään tarkoituksesta, tahdosta eikä päämäärästä, sillä niiden alkuperää koskevat arvaukset aina joko ylittävät ymmärryksemme tai johtavat metafyysisiin selitysperusteisiin, kuten Jumalaan tai Luomiseen. Kukaan ei ole vastuussa siitä, että ihminen on olemassa. Tässä mielessä todellisuuden *tarkoitusta* ei ole olemassakaan, ja elämme elämäämme ennalta määräämättömässä kokonaisuudessa. Kokonaisuudessa puolestaan ei ole ulkopuolta, josta sitä voisi kohota tähyilemään objektiivisesti. Niinpä ei ole myöskään mitään, mitä voitaisiin tuomita, koska se on niin kuin mitattaisiin, verrattaisiin tai arvosteltaisiin kokonaisuutta.

Tahdon vapautta arvioitaessa on syytä muistaa, että vapauden käsite on ollut myös syvästi propagandistinen. Vapaa tahto ei ole useinkaan ollut mitään muuta kuin synnin tai synniksi tuomitsemisen vastakohta, nimi sille, mikä meissä on osa välttämätöntä luonnettamme tai olemustamme – aivan kuten seksuaalisuus tai ruokahalu. Tässä mielessä ”vapaa tahto” ja ”välttämättömyys” lankeavat yhteen, niin kuin Spinoza ajatteli. Se, että pidämme moista seikkaa ihmetyttävänä, johtunee vain tavasta, jonka mukaisesti kristillinen ajatteluperinne on opettanut ihmisen olevan ominaisluonteeltaan epävapaa. Sitten se on määritellyt tämän luonnollisuuden ylittämisestä johtuvan vapauskokemuksen poikkeustilaksi. Ihminen on voinut kokea itsensä vapaaksi vain tunnustettuaan itsensä ensin epävapaaksi, vaikka tosiasiassa vapaus on ollut vain samaa kuin perinpohjainen välttämättömyys.

Vapaa tahto onkin teologien pahamaineisin temppu, jonka tarkoitus on ollut saattaa ihmiset *vastuuseen* eli tehdä heidät edellä kuvatulla tavoin *riippuvaisiksi*. Kaikkialla, missä on haettu vastuuta, on motiivina ollut rankaisemisen ja tuomitsemisen halu. Niinpä vapausteorioiden ideana on ollut rankaiseminen, se, että halutaan löytää syyllisiä. Ihmisiä pidetään vapaina, jotta heidät voitaisiin istuttaa syytetyn penkille. Juuri siksi vapauden käsitteleminen filosofiassa ja kirjallisuudessa on ollut niin kompleksista. Sen sijaan ”neljännen vapauskäsityksen” valossa edellä kuvailtua vapautta ei ole edes olemassa. Vapaus on kenties filosofian turhin käsite. Vapaudeksi on voitu nykyään kuvitella melkein mikä tahansa, kuten esimerkiksi nopea ja tuhlaileva elämä, joka monien mielestä on parasta vapautta.

Omassa vapauskäsityksessäni vapauden synonyymi on aika. Kummallakaan, sen enempää ajalla kuin vapaudellakaan, ei ole

olemusta. Myös aika voi olla suhteellista ja riippua esimerkiksi toisten ihmisten käyttämien kellojen nopeudesta, mutta myös ollessaan tahdon rajoituksilta ylitse jäänyttä aikaa vapaus on vain tuota tuhlattujen tuntien ulkopuolelle säästynyttä jäännösaikaa. Sinä ja toinen ihminen siis joko hyödynnätte tai tuhlaatte toistenne aikaa: siinä vapauden olemus.

Luuletteko poliitikon, joka ajeluttaa itseään limusiinilla pitkin ja poikin suurkaupungin katuja, olevan kovin vapaa? Hänellä on hallussaan vapauden symbolit ja kenties koko maailma, mutta onko hän vapaa, jos hänellä ei ole aikaa? Entä ihminen, jolla on aikaa mutta ei mahdollisuuksia käyttää sitä? Loppujen lopuksi kummallakaan ihmisellä ei ole käsissään kuin juuri sen verran aikaa kuin heidän levoton sydämensä heille omassa suopeudessaan suo. Tuo aika etenee sekä rikkaan että köyhän kohdalla samaan tahtiin, hieman henkilökohtaisesta ajan kokemisesta riippuen. Sekä rikas että köyhä voivat yhtä lailla tuhlata mahdollisuutensa käyttämällä aikaansa vieraan tahdon toteuttamiseen. Heistä itsestään ei jää tälle planeetalle mitään persoonallista muistuttamaan heidän olemassaolostaan, mikäli he elävät jonkun muun kuin itsensä määrittelemää elämää. Onko siis kyse tuosta edellä kuvatusta itsemääräämisen ongelmasta? Ei – vaan elämästä ja kuolemasta, ajasta, ja siitä kuinka tämän tasa-arvoisesti jakautuneen lahjan voi käyttää. Latinalainen runoelma sanoo:

Illi mors gravis incubat
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi.

[Kuolema kohtaa raskaana sitä,
joka kaikkien hyvin tuntemana
kuolee tuntemattomana itselleen.]

Niinpä myöskään sosiaalinen pääoma, kuten julkisuus tai kuuluisuus, tai se että ihminen on kaikkien näkemä, ei vielä takaa, että kukaan näkisi sinut itsesi. Elämä on aikaa ja aika on elämää. Aika on ainoa rikkaus, joka ihmisellä alkuperäisesti on. Käyttämällä aikaa sinä päätät, mitä rikkaudellasi teet.

Mitä vapaus siis mielestäni on? Miten se liittyy pääaiheeseemme, anarkismiin? Tässä teoksessa haluan rohkaista lukijoita epäilemään kaiken sellaisen toiminnan perusteita, joka korvaa aktiivisen toiminnan ja asioihin tarttumisen liiallisella pohdinnalla. Erityisen vahingollista liika ajattelu on sellaisilla perin käytännöllisillä elämänalueilla kuin vapaus, seksi ja politiikka. Vapautta ei voida ta-

voittaa objektivoivan tutkimuksen kohteena tai tuloksena, vaan se on ihmisen itsensä kokeman elämän muoto. Ideologioiden mainostamien tarkoitusten sijasta tärkeää onkin elämän *merkitys*, joka on henkilökohtainen ja joka jokaisen on itse löydettävä. Tällöin myös vapaus on ihmisen persoonallisesti kokemaa elämää, joka perustuu sisäiseen ja henkiseen vapauteen.

Itseäni on filosofiassa kiehtonut vuosien ajan vain neljä asiaa. Ne ovat rakkaus, yksinäisyys, vapaus ja kuolema. Elämänfilosofiani on seuraava: rakkaus, yksinäisyys, vapaus ja kuolema ovat suussamme maistuvia makuja. Kielemme tuottaa meille erilaisia makuelämyksiä, jotka ovat makea, hapan, suolainen ja karvas. Niinpä rakkautta vastaa perusmaku makea. Yksinäisyyttä vastaava maku on hapan. Vapaus on suolainen. Ja kuolema tuntuu karvaalta. Tämä oli lyhykäisyydessään myös oma käsitykseni vapaudesta. Jos se ei johda sinua mihinkään, en voi asiaa auttaa. Älä siis enää istu ja odota, vaan pane viipymättä toimeksi omien päämääriesi toteuttamiseksi – paitsi jos istuminen ja odottaminen ovat elämäntehtäviäsi.

Kummalla puolella sinun sydämesi on?

Vaalimainos 1990-luvulla

Se on vasemmalla puolella...
Sydän on vasemmalla puolella.

Sotamies Asumaniemi saadessaan neuvostoluodin rintaansa[63]

4. *Anarkismin pasifistisuus*

Ennen kuin nostan edellisessä luvussa mainitsemani utopistisen ajattelun pöydälle tarkempaa tarkastelua varten, ohjaan vapauden selällä lipuneen laivamme nyt pasifistisen ajattelun satamaan. Näin tehdessäni haluan selvittää anarkistisen ajattelun rauhantahtoisuutta. Historian kuluessa monia asioita on vastustettu leimaamalla ne katteettomaksi idealismiksi ja toteamalla, ettei niitä voitaisi koskaan käytännössä toteuttaa. Suurinta osaa jokapäiväisistä elämänkäytännöistämme ei ole pidetty alkuunkaan mahdollisina ennen kuin ne ovat toteutuneet. Eräs anarkistisen filosofian tärkeimmistä tavoitteista on rauhan ja väkivallattomuuden tila.

Rauhanihanteen muodossa anarkismin aineksia sisältyy myös lakimoraalistaan tunnetun Immanuel Kantin ajatteluun. Teoksessaan *Ikuiseen rauhaan* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) Kant luonnostelee yhteiskuntajärjestelmää, jossa kaikki ihmiset ovat maailmankansalaisia ja sotia ei ole. Eräs sen keskeisistä ajatuksista on ilmaistu huomautuksessa, jonka Kant tekee Thomas Hobbesin (1588–1679) valtiofilosofiaan. Hän sanoo näin:

> Hobbesin lause: *Status omnis naturalis est bellum omnium in omnes* (Ihmisten luonnollinen olotila on kaikkien sota kaikkia vastaan) ei ole mitenkään muuten virheellinen, kuin että pitäisi sanoa *est status belli* etc. (on sodan tila jne.). Sillä jollemme myönnäkään, että ihmisten kesken, jotka eivät ole ulkonaisten ja yleisten lakien alaisina, vakinaisesti olisi olemassa vihollisuuksia, niin on ainakin heidän asemansa (*status juridicus*) so. ne olosuhteet, joissa ja joiden kautta he voivat omistaa oikeuksia (kykenevät niitä hankkimaan ja säilyttämään), sellainen tila [...].[64]

Kant siis tähdentää, etteivät sodat puhkea *ihmisyksilöiden* välille vaan aina vain noiden viheliäisten *olosuhteiden* vuoksi, kun ihmis-

laumat kokoavat joukkojaan toisiaan vastaan. Vasta valtioyhteisö on sellainen asiaintila, jonka kautta järjestelmälliset sodat ja väkivalta ovat mahdollisia. Toisaalta hän katsoo, että valtioiden viisaudella myös yksilöiden välisistä riidoista voitaisiin tehdä loppu. Oikeudenmukaista valtiota tarvitaan siis rauhan ylläpitämiseen. Esivallan (jonka Kant anarkisteista poiketen edellyttää) pitää olla sellainen, ettei se pakota ketään luopumaan hengestään, terveydestään tai muusta kallisarvoisesta pelkkien poliittisten mielipide-erojen tähden. Ikävää on, että yhä edelleen ihmisiä pakotetaan luopumaan mielipiteistään henkensä, terveytensä tai muun kallisarvoisen vuoksi.

Vaikka 1800-luvun anarkistien rauhanihanne seuraili monin tavoin kantilaisen filosofian pasifistista henkeä, anarkistien käsitys valtiosta rauhan tyyssijana oli kokonaan toisenlainen kuin lakimoraalia, velvollisuuksia sekä etiikan yleismaailmallisuutta ja yleistettävyyttä edustaneen Kantin. Anarkistien rauhanihanne liittyy läheisesti heidän valtionvastaisuuteensa. Muiden muassa Bakunin piti valtiota vallan ja väkivallan tukikohtana, jossa valta ja väkivalta uusiutuvat ja jonka kautta ne muuttuvat teoiksi. Valtio on ikään kuin vallan ilmaus, ja valta puolestaan on dispositionaalinen asiaintila, taipumus, joka pyrkii toteuttamaan itseään väki- ja pakkovaltana. Tämän mukaan kaikki valta perustuu väkivallan potentiaaliin: mahdollisuuteen käyttää voimatoimia ja pakkokeinoja.

Tosiasiassa valtioiden merkitystä ei pitäisi nähdä vain edellä mainitulla tavalla kielteisesti, sillä nykyaikana kansallisvaltioiden järjestelmä voi myös hillitä esimerkiksi globalisaation varjopuolia, kuten valuuttakeinottelua, työvoiman maastapakoa ja siitä seuraavaa halpatyövoiman käyttöä kehitysmaissa. Asian voi nähdä jopa niin, että kansallisvaltioiden tuottamat edut ovat nykyään suuremmat kuin niistä seuraavat haitat, kunhan rauha ja kehitys valtioiden välillä voidaan säilyttää. Juuri hallitsematon kansainvälistyminen on saanut aikaan epäoikeudenmukaisuutta, jonka tuloksena kansojen välille on herännyt vihamielisyyksiä. Ne puolestaan ovat johtaneet kansalliskiihkon esiinnousuun, jolloin valtioiden järjestelmäkin on alkanut näyttää pelkästään kielteiseltä ilmiöltä. Sitä on kuitenkin usein edeltänyt raja-aitojen purkutyö, jonka seurauksena kansallisen edun tilalle on asettunut kasvoton kansainvälinen kapitalismi. Suhteessa valtioiden olemassaoloon viisainta lieneekin kultainen keskitie.

Miksi soditaan?

Niin pasifisteja kuin kenraaleitakin on halki vuosisatojen pohdituttanut ongelma, miksi soditaan. Viittaaminen ihmisen lajityypilliseksi ominaisuudeksi oletettuun aggressiivisuuteen ei vielä *selitä sotien syitä* vaan ainoastaan *nimeää ilmiön luonteen*: väkivalta ja sodat ovat aggressioiden ilmauksia. Sotia käytiin 1700- ja 1800-luvuilla ensisijaisesti omaisuudesta, kun taas 1900-luvulla sotia käytiin ajatuksista ja ihmisten hallinnasta. Seuraava ajatusten vuoksi syttyvä sota saatetaan käydä esimerkiksi kristinuskon ja islamin välillä. Sen jälkeen sotia käytäneen taas omaisuudesta. Tämä vastaa myös Albert Einsteinin näkemystä siitä, käydäänkö kolmas maailmansota ydinaseilla. Tunnetusti keksijän mainitaan huomauttaneen, että sitä hän ei suinkaan tiedä, mutta neljäs käydään varmasti kivillä...

Kysymyksen sotien syistä esittää Einsteinin lisäksi myös Sigmund Freud heidän yhdessä julkaisemassaan kirjeenvaihtoteoksessa *Miksi sotaa?* Sodalla ja rauhalla on aina ollut vastakkainen olemus: ”Koskaan ei ole ollut hyvää sotaa eikä koskaan huonoa rauhaa.”[65] Sodasta hyötyminen ei ole milloinkaan kelvannut sotimisen motiiviksi, vaan sodat on aina koettu vitsauksina tai pakkoina, joihin jokin toinen osapuoli on provosoinut tai joiden keskelle kansakunnat ovat ajautuneet. Joskus sotiminen on myös houkutellut ihmisiä, kun ahneus on kasvanut liian suureksi. Ajatus on ollut, että ”onni suosii hyökkääjää”, vaikka myös sodan aloittaneiden oma etu on jäänyt historian antamien näyttöjen valossa minimaaliseksi.

Psykoanalyyttinen teoria voi valottaa sodan olemusta monelta näkökannalta. Siihen sisältyy näkemys kansakunnista klaaneina, jotka pyrkivät valloittamaan toisiaan. Valta muuttuukin aina sitä abstraktimmaksi ja vaikeammin hallittavaksi, mitä suuremmiksi valtioiden veljeslaumat kasvavat. Näin syntyy ajatus vallan yliyksilöllisyydestä ja väkivallan välttämättömyydestä. Lopulta niille pyritään löytämään metafyysinen tae tekaisemalla sopivia jumalia herrain käskyjen takuumiehiksi. Tämä on myös tapa, jolla jumaluuden ja valtion periaatteet psykoanalyyttisen teorian mukaan syntyvät, ja valtiohan lepää väistämättä teologisella perustalla, kuten Bakunin katsoi.

Freudin mukaan väkivalta on luonnollinen keino, jolla kiistat on aina ratkaistu. Oikeusjärjestys ja valtiovalta ovat vain väkivallan jatke. Poikkeuksina ovat tunnesiteet, ja Freud katsookin, että rauha on useimmiten kariutunut juuri samastumista ylläpitävien tunne-

siteiden puuttumiseen. Näistä lähtökohdista voitaisiin esimerkiksi ajatella, että ennen New Yorkin terrori-iskua toinen World Trade Centerin kaksoistorneista seisoi itsekkyyden ja ahneuden puolesta ja toinen niitä vastaan. Rakennelma jakoi ihmisten ja kansakuntien tunteita. Terrori-iskun jälkeen rakennukset tai niiden muisto voisivat yhdistää ihmisiä taistelemaan rauhan ja yhteisymmärryksen puolesta. Mutta psykoanalyytikon piipun takaa tarkasteltuna asia ei ole näin suoraviivainen vaan paljon monimutkaisempi. Kun Freudin mukaan ihmisen toimintaa motivoi yhtä hyvin elämän puolesta kamppaileva Eros kuin kuoleman voimia edustava Thanatoskin, ei väkivallan ikuista paluuta voida välttää. Jos ihmisen luonnollisia tuhoamisviettejä koetetaan tukahduttaa, ne kääntyvät mielen sisään, ja seuraukset ovat yksilöille tuhoisat. Sota on siis ymmärrettävää vapauttaessaan luonnollisia voimia, ja pulmallista on vain se, mistä syntyy ihmisten luonnoton sodanvastaisuus.

Anarkistit voisivat allekirjoittaa Freudin ajatuksista hänen kuvauksensa valtioiden synnystä, siitä, kuinka oikeusjärjestyskin on vain väkivallan suora jatke. Mutta ristiriitaista on, miksi pujopartainen psykiatri saattoi pitää rauhan edellytyksinä tunnesiteiden verkostoa; seurasivathan myös väkivaltaisuudet heittäytymisestä tunteiden valtaan.

Einstein pyrki olemaan ratkaisuissaan rationaalisempi. Hänen mielestään kansallisvaltioiden olisi luovuttava suvereniteetistaan ja alistettava konfliktit kansainvälisen toimielimen ratkaistaviksi. Mutta tavallaan hänen kannanottonsa oli vain freudilaisen teorian vahvistus: vallan hallitsemiseen tarvitaan aina jokin ylempi luomus, kunnes hierarkian huipulla tulee vastaan valtio tai Jumala tai niiden molempien yhdistelmä. Käytännössä kansainvälisten sovitteluelinten, kuten Kansainliiton, toimintamahdollisuudet tyrehtyivät tosiasiaan, että kansallisvaltiot eivät suostuneet luopumaan itsemääräämisoikeudestaan. Vallanhaluiset ja asetehtailijat ovat saaneet myöhemminkin sodat syttymään omilla konsteillaan. Anarkismin kannalta huomionarvoista myös Einsteinin ajatuksissa on hänen käsityksensä valtioiden roolista sotien välttämättömänä taustasyynä.

Mutta entäpä, jos ihmiset eivät haluakaan nähdä järjen ja tunteiden välillä sellaista kohtalokasta eroa, jonka nuo aikakautemme terävimmät nerot olivat valmiit niiden välille piirtämään? Tällöin ei päädyttäisi myöskään yhtä jyrkkiin arvioihin väkivallattomuuden mahdollisuudesta. Jo Aristoteles katsoi, etteivät ihmisten teot, motiivit ja taipumukset noudattele tarkkaa jakoa järkeen ja tunteisiin. Pelkkä järki ohjaa usein itsekkyyteen, joka on varmasti myös eräs sotien syy. Pelkkä tunteellisuus puolestaan johtaa helposti kaaok-

seen. Jyrkän erotteleva ajattelu tässä kysymyksessä lieneekin kristillisen ajatteluperinteen ja niin sanotun kartesiolaisuuden peruja. Aristoteles taas ajatteli ihmisen ajattelun tapahtuvan sydämessä ja aivojen olevan pelkkä jäähdytyslaite, jonka kautta haihtui lämpöä. Ehkä ihmisten pitäisi ajatella enemmän sydämellään.

Aggressioiden alkuperä ja ajattelun tila

Sotiin ja väkivaltaisuuksiin liittyvän tunnetaustan valaisemiseksi on syytä tarkastella ihmisten tunne-elämää nykyaikaista psykologiaa ja kognitiotiedettä avarakatseisemmin. Niissä ihmisten tunteiden tutkiminen kavennetaan usein pelkäksi ”emootioiden” analysoimiseksi. Jo Freud katsoi, että tunteet perustuvat ihmisten välisiin suhteisiin ja vuorovaikutukseen, eikä tunteita niin muodoin pitäisi käsitellä vain yksilöpsykologisin tarkastelutavoin tai termein. Jos tunne-elämän filosofista taustaa ei oteta huomioon, tunteisiin viittaamalla voidaan selittää yhtä hyvin ihmisen väkivaltaisuutta kuin rauhantahtoisuuttakin.

Väkivalta liittyy olennaisesti ihmisten toiseussuhteisiin, jopa niin, ettei valta- ja väkivaltasuhdetta voi lainkaan vallita, paitsi *suhteessa* johonkin toiseen osapuoleen. Niinpä väkivalta on olennaisesti *sosiaalinen*, ihmissuhteisiin ja yhteiskunnallisiin jännitteisiin, liittyvä ilmiö. Kyse on enemmänkin sosiaalisesta kemiasta kuin yksilöiden tunteisiin tai järkeen liittyvästä kemiasta.

Sana ”aggressio” juontaa juurensa latinan sanasta *aggredior*, joka merkitsee ”kääntyä toisen puoleen” (*ad* ≈ kohti ja *gradior* ≈ astua). Kiintoisaa on, miksi yllättävä toisen ihmisen puoleen kääntyminen on alettu kokea vihamielisyyden ilmaisuna jopa niin, että myös sanan ”aggressio” nykyinen kielteinen arvovaraus saa merkityksensä siitä. Onko siis kyse yksilöllistyneeseen elämänmuotoon liittyvästä modernisaatiosta, jonka mukaisesti oletamme, että aina kun jollakulla ihmisellä on meille asiaa, luvassa on ikävyyksiä? Jos joku kääntyy yllättäen puoleemme vaikkapa pimeässä puistossa, suhtaudumme hänen aikeisiinsa varauksellisesti – ja usein täydestä syystä.

Filosofiselta kannalta katsoen väkivalta on turhautuneisuuden vastareaktio ja seuraus. Vihamielisyys ei koskaan synny itsestään vaan frustraation tuloksena. Siksi väkivaltaan ei tee mieli myöskään vastata, ennen kuin se ehtii herättää turhautumisen tunteen. Ensisijainen reaktio on suojautuminen. Vasta se, että ihminen ei ymmärrä väkivallan syytä, synnyttää hänessä turhautumista. Tällöin väkivallan uhri tuntee tarvetta singota vihan takaisin sinne,

mistä se on tullutkin, viholliseen, ja nujertaa vihan hänessä. Tosiasiassa projisoiminen ei paranna tilannetta eikä poista väkivallan syytä, koska jäljelle jää suhde, jossa viha on syntynyt. Niinpä väkivaltatilanteen hallitseminen edellyttää sekä tunneperäisten kiihokkeiden tunnustamista että väkivallan syiden rationaalista ymmärtämistä, jotta alistuminen pelkäksi reagoijaksi voitaisiin välttää. Reagoiminen puolestaan on refleksinomaista toimintaa ärsykkeen ja reaktion kaavassa ilman oman ajattelun tilaa, ja siten selittyy, miksi väkivalta näyttää kaappaavan ihmisistä otteen heidän tahtonsa vastaisesti.

Väkivallan selittäminen pelkiksi tuntemuksiksi on usein herättänyt kysymyksen, miksi vihan ja epäluuloisuuden tunteet niin usein vievät voiton myönteisemmiksi koetuista rakkauden ja myötätunnon ilmaisuista. Ja miksi ihmisille ei riitä toimia pelkän tietonsa ja ymmärryksensä mukaan, järkiperäisesti?

Psykoanalyyttiselta kannalta asia ei olekaan näin mustavalkoinen, vaan pahaksi koettuun sisältyy aina myös hyvää ja hyviksi koettuihin asioihin pahaa, jopa niin, että lopulta niitä ei voida lainkaan erottaa toisistaan, ja ne muodostuvat toinen toisensa pyhittäviksi ehdoiksi. Juuri myötätunnon mahdollisuus eli ihmisten kyky samastua toiseen osapuoleen selittää sen, miksi monet ääriryhmät ovat voineet pitää hyvän ja pahan erottavaa viimeistä taistelua jopa toivottuna ja tervetulleena asiana. Tunteiden projisoimisesta ulkoiseen kohteeseen seuraa näet mahdollisuus nujertaa kielteiset tuntemukset vihollisessa, mutta toisaalta viholliseen samastuminen johtaa myös hekumalliseen intoon tuhoutua *itse* osana juuri tuota syyllisyyttä lietsovaa viharakennetta, joka osapuolten välillä vallitsee. Maailmanpalo siis paitsi tuhoaisi vihollisen, myös korventaisi pois omaan sydämeen kasautuneet synnit. Mikä vapautumisen tunne!

Juuri tästä lähtökohdasta on useasti päädytty ajattelemaan, että sulassa yhteisymmärryksessä tuotetun tuhon kautta luodaan pohja uudelle ja paremmalle huomiselle. Ja samasta syystä esimerkiksi yhdysvaltalaiset fundamentalistit ja islamilaiset terroristit katsovat nyt asiakseen vihata toisiaan avoimesti. Samaan tapaan myös hindut ja tuomiopäivää odottavat kristityt ovat aina luottaneet väkivallan, tuhon tai ikuisen paluun puhdistavaan vaikutukseen.

Filosofisesti katsoen väkivallan taustalla vaikuttaa turhautuminen omaan olemassaoloon, lyhyesti sanottuna inhimillisen olemassaolon ahdistus, *Angst*. Sotia ei edellä välttämättä kansakuntien erimielisyys vaan niiden kollektiivisessa piilotajunnassa vallitseva yksimielisyys siitä, että ”taas on tullut aika lyödä vallitseva rauhantila palasiksi”, ja sotajoukot ryntäävät hurmoksessa päin elämälle näennäisesti merkitystä antavaa teurastusta. Sodathan sytty-

vät usein keskelle harmonista rauhantilaa, josta jälkeenpäin todetaan, ettei juuri sen olisi uskonut johtavan äkkiarvaamatta sotaan. Taustalla vaikuttaa kansakuntien omaan eksistenssiin liittyvä turhautuminen, johon liittyvien neuroosien tuloksena on tuotettu välinpitämättömiä poliittisia päätöksiä, rakennettu lasilinnoja sekä perustettu näkymättömiä rajalinjoja tai luovuttu niistä kokonaan. Saa nähdä, kauanko aikaa kuluu, ennen kuin yhdistyvän Euroopan kaduilla virtaa jälleen puhdistava ja vapauttava veri.

Jos asiaa koetetaan kääntää pasifismin voitoksi, on syytä huomata, että edellä mainitulla tavalla ajateltaessa tunteiden vaikutusvalta on nähty vain traumoihin perustuvana. Traumaattiset tunteet toistavat ritualisoituneita ajatusympyröitä, ja niihin on ladattuna historiasta juurensa juontavaa frustraatiota sekä vihaa. Valitettavasti suuri osa poliittisista tuntemuksista koostuu juuri noista traumaattisista tunteista. Esimerkkeinä voi mainita Suomen talvisotaan, jatkosotaan ja jatkosodan ”jatko-osaan” eli Lapin sotaan liittyvät tunnelataukset. Ne ovat kansakunnan symboliarkistoon ritualisoituneita traumoja, jotka vaativat itsensä toistamista mitä erilaisimmissa yhteyksissä. Kun siis filosofiassa viitataan samastumista ylläpitävien tunteiden tärkeään rooliin rauhan tavoittelussa, tarkoitetaankin yleensä sitä, että käytössä pitäisi olla koko inhimillinen tunnekenttä eikä vain noita epäluuloja lietsovia traumaattisia tunteita. Rauhantilalle tärkeän samastumiskyvyn kannalta keskeistä ei ole vain se, että ihmisellä on tunteita, vaan se, minkälaisia nuo tunteet ovat ja että tunne-elämämme on laaja-alaista sekä komplekseista ja traumoista vapaata. Hyvä filosofinen itseymmärrys on tunne-elämänkin perusta. Valitettavaa on, että suuret poliittiset johtajat eivät yleensä ole tunne-elämältään kovin tasapainoisia, vaan jo merkittävään asemaan pääseminen edellyttää intohimoisuutta ja traumaattisuutta, joskus jopa psykopaattisia piirteitä.

Entä mitä merkitystä edellä selitetyllä on anarkistisen pasifismin kannalta? Anarkisti ja terroristi poikkeavat toisistaan siinä, että terroristi tahtoo hallita uhrinsa reaktioita, jolloin vihan herättäminen on hänen toimintansa tärkein tulos. Hänen mielestään veriuhri loihtii eläväksi sen aaterakenteen, jonka puolesta eletään tai kuollaan. Siksi käydään sotaa.

Sen sijaan anarkisti on pasifisti, jonka velvollisuutena on välttää toimimasta väkivaltaisen provokaation edellyttämällä tavalla, reaktiomaisesti. Väkivalta osoittautuukin iskuksi yksilöiden minuuteen ja yhteiskunnan rakenteisiin vasta, jos ihmisten vapaus *valita oma suhtautumisensa* päälle kaatuvien asioiden keskellä katoaa. Näin paljolti kävi Yhdysvaltojen ja eräiden NATO-maiden pitäessä välttämättömänä reagoida terroristien iskuun kostotoimella. Väkivallan

syitä ei pohdittu, ja taustalla vaikuttava yhteiskunnallinen suhde – rikkaiden ja köyhien maiden välinen epäoikeudenmukaisuus – jätettiin voimaan. Sen sijaan asiayhteyksien tajuaminen edellyttäisi ajattelun vapaata liikettä, ja juuri sen pelko ja ahdistettuna oleminen pyrkivät tukahduttamaan.

Psykoanalyytikkona tunnetuksi tulleen Erich Frommin mukaan väkivaltaisuus liittyy keskeisesti ihmisen persoonaan ja minuuteen sekä yksilöiden ja yhteisöjen tapaan käsittää oma olemassaolonsa ja vapautensa. Vapaus on pohjimmiltaan myönteinen asia, ja ihmisten vihamielisyys voidaankin johdella halusta paeta omaa vapautta. Siihen puolestaan on kolme eri keinoa: autoritarismi, tuhoutuminen ja samastuminen.[66]

Autoritarismin vallitessa ihmiset pyrkivät välttelemään vapautensa liittyvää haasteellisuutta yhdistymällä kaltaistensa joukkoon ja tulemalla osaksi autoritaarista yhteisöä, kuten kirkkoa tai armeijaa. Tähän puolestaan johtaa kaksi tietä, joista toinen on alistuminen ja passiiviseksi tuleminen, ja toinen on ryhtyminen itse muiden ihmisten alistajaksi. Molemmissa tapauksissa ihminen pakenee omaa vapauttaan, ja Frommin mukaan autoritarismin äärimuotoja ovat masokismi ja sadismi, jotka hän selittää eräänlaisiksi identiteettihämmennyksen muodoiksi.

Aggressiivisuuteen liittyvät tuhoamisen ja itsetuhon ilmiöt ovat nekin Frommin mukaan vastauksia olemassaolon ja vapauden vaikeuteen. Ihminen pyrkii tuhoamaan maailman, jotta se ei voisi satuttaa itseä, tai hän pyrkii tuhoamaan itsensä, sillä sellaista minuutta ei voida enää loukata eikä haavoittaa, jota ei ole olemassa. Niinpä monin tavoin ahdistuneet ja ahdistetut ihmiset toimivat ahneesti, brutaalisti ja aggressiivisesti kamppaillessaan materiaalisista voimavaroista omassa pyyteellisyydessään, tai he ryhtyvät itsetuhoisiksi ja suuntaavat vihamielisyytensä sisäänpäin sekä puuduttavat päänsä alkoholilla tai huumeilla. Aikamme omatunto Simone Weil kirjoitti sattuvasti, että tällaiset ”[j]uurettomat reagoivat kahdella tavalla: he joko vaipuvat tylsyyteen kuten antiikin orjat tai ryhtyvät toimintaan kiskoakseen juuriltaan myös ne, jotka vielä ovat kiinni”.[67]

Myös samastuminen ja siihen liittyvä laumasieluisuus ja joukkohenkisyys sekä ryhmien riveihin ryömiminen ovat perimmältään pakoa vapaudesta ja sitä kautta tuhoamisen ja aggressiivisuuden muotoja. Sekä tasa-arvon ihanteeseen liittyvä tasapäisyys että hierarkioiden tikarappujen rakoihin piiloutuminen palvelevat samaa asiaa, toisin sanoen massakulttuuriin ja Kenen Tahansa ihanteeseen samastumista. Molemmat tulevat edistäneiksi samaa tarkoitusperää: massakulttuurissa ihmisen ei tarvitse ottaa vastuuta

omasta vapaudestaan, vaan hän voi huoletta tuhota omat elämänmahdollisuutensa.

Tämä ei merkitse, että keskiluokkainen elämäntapa olisi sinänsä moitittava, mutta kylläkin sitä, että tavallisuuden ihanne on vaarallinen, sillä juuri se tekee oman vapauden ja vastuun kiertämisen helpoksi ja luo sitä kautta edellytyksiä autoritaariseen valtaan samastumiselle ja voiman käyttämiselle. Tästä lähtökohdasta Fromm selitti totalitarismien syntyä ja aggressioiden organisointia suursodiksi. Ne olivat perimmältään väkivallan mekanisointia ja ihmisten teollista manipulointia sekä joukkojen saattamista ajattelua, pysähtymistä ja viipymistä pakenevaan liiketilaan.

Entä olisiko jonkinlainen sovitteleva ratkaisu, kuten yhteisymmärrys, järjen käyttö muiden kuin välineellisten päämäärien edistämiseen tai myönteinen samastuminen toisiin ihmisiin mahdollinen? Usein sanotaan, että kansainvälinen politiikka on perusluonteeltaan anarkiaa, koska valtioiden välisiä suhteita leimaa perustattomuus. Korkein kansainvälispoliittinen toimija on suvereeni ja itsemääräävä kansallisvaltio, jolla on oikeus itse määritellä oman oikeudenmukaisuuskäsityksensä perusta. Mitään ehdottomasti velvoittavaa kansainvälistä lainsäädäntöä ei ole, eikä kansainvälisten sopimusten noudattaminenkaan näytä perustuvan muuhun kuin voiman ja väkivallan tuella tapahtuvaan valvontaan: siis vahvemman oikeuteen ja väkivaltaiseen ”anarkiaan”. Historian kuluessa käydyt sodat ja sopimusten noudattamatta jättämiset antavat tästä selvän näytön.

Mutta oikein ymmärrettynä anarkismin idea voi sisältää myös pasifismin siemenen. Alkuperäinen anarkia ei olekaan kansojen eikä valtioiden sokeaa vuorovaikutusta vaan mahdollisuutta *valita itse oma suhtautumisensa* eteen tulevissa tilanteissa. Anarkiaa leimaa oman ajattelutilan ja filosofian säilyttäminen: siihen liittyy toisinajattelemisen ja toimimisen mahdollisuus. Anarkismin vallitessa valtioita ei voisi suostutella sotaan. Niinpä anarkia ei olekaan ihmiskuvan pelkistämistä tuohon mekanistiseen vuorovaikutukseen. Se ei ole typistettyä reagoimista *stimuluksen* ja *responsin* välisessä kaavassa vaan mahdollisuutta itse päättää asioiden *merkityksistä*. Tulkitsevan ajattelun avulla voidaan säilyttää vastaantulon ja toiminnan mahdollisuus.

Anarkistinen pasifismi merkitsee muun muassa konfliktien avointa tunnustamista, eikä siihen kuulu kommunikaatiosta kieltäytyminen vaan dialogi, eli vapaa keskustelu toisinajattelijoiden kanssa.[68] Psykologinen tosiasia on myös se, että mikäli aggressiiviseen ärsykkeeseen ei reagoi, ärsyke yleensä sammuu. Tässä mielessä gandhilainen passiivisen vastarinnan taktiikka voi olla hyvin

tehokasta. Mohandas Gandhin (1869–1948) toiminnan lähtökohtana oli, että totuutta vastaan ei voi eikä kannata kamppailla ja että yhteiskunnallinen totuus paljastuu lopulta, jos ihmiset päättäväisesti toimivat oman tahtonsa mukaan. Gandhin ajattelulle ominainen piirre oli sekin, että hän perusti poliittisen vaikutusvallan tavoittelunsa kansalaistottelemattomuuden periaatteeseen erotuksena aktiivisesta väkivallasta. Jo pelkästään kieltäytymällä tottelemasta johtajiaan kansalaiset voisivat saada aikaan vaikuttavia kumouksia. Jos siis ihmiset ovat oivaltaneet jonkin yhteiskunnallisen totuuden, passiivinen vastarinta voi olla paras menetelmä kyseisen totuuden julkituomiseen. Sama näkemys leimaa monia pasifistisia anarkisteja, ja se yhdistää kaikkien aikojen vastarintaliikkeitä.[69]

Aggressioiden valtaan heittäytymisen sijasta poliitikkojen tulisi tunnustaa politiikan draamallinen luonne. Kreikan kielestä juontuva sana ”draama” tarkoitti alun perin toimintaa. Komedioissa toimintaa synnytti asioiden ajautuminen konfliktiin, ja juoni rakentui konfliktista pois johdattamisen ympärille. Tragedioissa taas asiat ajautuivat kohtalonomaisella väistämättömyydellä ratkaisemattoman konfliktin suuntaan. Anarkistinen draamantaju on tarpeellista maailmanpolitiikan näyttämöllä koettujen tapahtumien ymmärtämiselle. Anarkistinen filosofia on sukua komediselle draaman käsittämiselle sikäli, että anarkismikin on olemukseltaan toimivaa filosofiaa, jonka alkuna on ristiriita. Sen sijaan traagiseen draamaan anarkismi asennoituu varauksellisemmin, sillä anarkisti ei ensinkään usko kohtaloon vaan järkiperäiseen toisinajatteluun ja joskus myös yllätyksen ja sattuman mahdollisuuteen. Politiikka näyttäytyykin anarkisteille monesti vain komediana.

Valtio, väkivallan väline?

Usein sanotaan, että pahin pelko on pelko itse, kun taas Pyhä Aurelius Augustinus lausui, että toivolla on kaksi tytärtä: viha ja rohkeus.[70] Anarkistilla on siis oltava vihaa vääryyttä kohtaan ja rohkeutta poistaa se. Anarkistin tehtävä olisikin välttää pakonomaisia toimia pakonomaisissa tilanteissa, ja sen vuoksi väkivallan keskellä tarvitaan aina poliittisia vaikutuskeinoja. Muutoin väkivaltaan ja vihaan ei suhtauduta älyllisesti vaan pelkästään toiminnallisesti ja tunteenomaisesti: toistamalla joko uhrin avuttomuutta tai hyökkääjän mahtia. Ongelmalliseksi asian tekee reagoimaan pakottaminen. Jos painostus on jatkuvaa, jokainen toimintamuoto muuttuu tahattomasti reaktioksi, kun ihminen asettuu suhteeseen viholliseksi ilmoittautuneen kanssa.

Aggression tehtävä on tuottaa lisää aggressiota. Sen sijaan anarkistisen filosofian päämääristä tärkeimpiä ovat edellä mainitut reaktionomaisesta käyttäytymisestä pidättäytyminen ja ajattelutilan säilyttäminen. Sitä tukee psykoanalyyttisen ja poliittisen viisauden valtiofilosofinen opetus: valtio on vallan institutionalisoitunut tyyssija.

Anarkistifilosofien mukaan sodat jatkuvat niin kauan kuin on olemassa valtioita. Heidän mielestään kommunistien teoriat menivät tosin harhaan käsityksessään, että rauhan saavuttamiseksi vain yhden valtion pitäisi hallita koko universumia ja muut valtiot olisi kiellettävä. Valtaan pyrkivät ajattelivat niin kuin roomalainen kensori Marcus Porcius Cato (234–149 eaa.), jolla oli tapana päättää puheensa hokemaan ”*Ceterum censeo, Karthaginem esse delendam!* [Muuten, olen sitä mieltä, että karthagolaiset on tuhottava!]” Lopulta hän saikin aikaan sodan.

Sen sijaan ihanteelliset anarkistit lähtivät alun alkaen käsityksestä, että onnellisin asiantila olisi sellainen, jossa yhtään valtiota ei tarvittaisi. Heidän ajatuksensa valtiottomasta tilasta ja nykyvaltioiden luonteesta valaisevat edelleenkin sotien syitä, vaikka valtiottomuus sinänsä lieneekin nykymaailmassa mahdottomuus. Pääteoksessaan ”Valtiollisuus ja anarkia” (1873) Bakunin kirjoitti vallan ja valtion suhteesta seuraavasti:

> Moderni valtio on olemukseltaan ja päämääriltään väistämättä sotilasvaltio, ja sotilasvaltio on väistämättä aggressiivinen. Jos se ei valloita muita, se tulee itse valloitetuksi siitä yksinkertaisesta syystä, että kaikkialla missä valtaa esiintyy, se pitää ehdottomasti osoittaa tai panna täytäntöön. Tästä puolestaan seuraa, että nykyaikaisen valtion pitää poikkeuksetta olla suuri ja mahtava; tämä on välttämättömän tarpeellinen ehto sen säilymiselle. Moderni valtio on yhdenmukainen kapitalistisen tuotannon ja talouskeinottelun (joka lopulta ahmaisee myös kapitalistisen tuotannon) kanssa. Romahduksen pelossa edellisen täytyy jatkuvasti laajentaa alaansa pienestä mittakaavasta yhä laajemmaksi; sen täytyy pyrkiä yksinomaiseksi, universaaliksi ja maailmanlaajuiseksi. Samaan tapaan nykyaikainen militaristinen valtio synnyttää itselleen väistämättömän kunnianhimon pyrkiä maailmanvallaksi. Mutta maailmanlaajuinen valtio, joka ilmeisesti on toteuttamiskelvoton, voisi joka tapauksessakin olla olemassa vain yksinomaisena; kaksi sellaista valtiota rinta rinnan on looginen mahdottomuus.[71]

Ja todellakin: se, joka näkee Bakuninin tekstissä kuvauksen 1900-luvun suurvaltapolitiikasta ja talousimperialismista, on varmasti mitä tyytyväisin optikkoliikkeensä asiakas. Katkelma johdattaa

pohtimaan, minkälainen maailma olisi, jos sosialistiset aatesuunnat eivät olisi pyrkineet toteuttamaan itseään tuon vallan kiistellyn välikappaleen, valtion, kautta vaan ihmisten yhteistoimintana, anarkiana. Kestävintä Bakuninin ajatuksessa lienee käsitys vallan ja väkivallan olemuksesta. Ne on suunnattu yksilöllisyyttä ja yksilöiden onnea vastaan, ja niiden taustalla vaikuttaa joukkohengen ja laumasieluisuuden lisäksi aina myös kollektivismin käsikassara, laajenemaan pyrkivä valtio.

Entä miten vallan ja väkivallan luonne syntyy yhteiskunnan ja yksilön välisestä konfliktista? – Vihollisen vihollinen on ystävä niin kuin hevosen ja aasin risteytys on muuli. Juuri tämä dialektiikka ohjaa rikoskumppanin etsintään hädän hetkellä. Valtaa ja väkivaltaa leimaa aina kollektivismin voitto individualismista. Samasta syystä Suomikin nyt miettii, "edetäkö liittokunnan puolustusytimeen". Sen sijaan yksilöt harvoin käyvät toisiaan vastaan täysimittaista sotaa. Myös japanilainen sotapäällikkö Sun Tzu muistuttaa klassikkoteoksessaan *Sodankäynnin taito*, ettei mitään sotaa voi voittaa ilman hyviä liittolaisia.[72] Kollektivismi ja liittoutuminen näyttävät siis olevan kaiken vallan ja väkivallan ehtoja, kun taas pohjustamalla tietä yksilölliseen ajatteluun sorvattaisiin avain väkivallasta vapautumiseen.

Räyhänpatsaita

Järjestäytynyttä väkivaltaa on usein pyritty oikeuttamaan vetoamalla siihen, että yksilönvapauksien voimassapito saattaa vaatia turvautumista väkivaltaan – ja yksilöiltä osallistumista sen käyttöön. Toisaalta myös rauhanihanteen nimissä on usein yritetty alistaa ihmisiä. Valtioiden itsemääräämisoikeus on pyritty kiistämään uhkailemalla meitä rauhan ja väkivallattomuuden vaatimuksilla. Esimerkiksi Suomen ja Neuvostoliiton suhteessa tämä tapahtui pystyttämällä niin sanottuja rauhanpatsaita ja takomalla ihmisten rintaan niin sanottuja rauhanmerkkejä. Väkivallattomuuden ihanteet ja poliittiset vapaudet voivat olla julmasti ristiriidassa. Anarkistisen filosofian näkökulmasta sotiminen on sitä, että valtiot pilaavat yksityisten ihmisten elämän. Siksi on mahdotonta ajatella, että minkään poliittisen ismin puolustaminen olisi yhdenkään yksilön elämää tärkeämpää. Kansakuntien tekemät rikokset ovat suoraan verrannollisia niiden kokoon. Sitä voi pitää myös todisteena massakulttuurien voimaan liittyvästä moraalittomuudesta. Anarkismin rauhanihanteelle on välttämätöntä, että yksilöt ja valtiot yhtä aikaa luopuvat laumasieluisuuden normeista.

Erään esimerkin siitä, kuinka yksilö voi luistella poliittisten rintamalinjojen lävitse, tarjoaa äidinäitini isä, joka toimi torpparina Urjalan pitäjässä. Selma-mummuni kertoi elämänsä ehtoopuolella tapauksesta, joka oli nuorena jäänyt hänen mieleensä ja joka edelsi kansalaissodan levottomuuksia. Eräänä päivänä tupaan oli astunut itseään esittelemätön komennuskunta, joka oli koottu tutuista naapureista ja kylänmiehistä. Troikkaa veti tuolloin vielä tuntematon Vihtori Linna, joka kertoi poikenneensa kysymään, mahtoiko eteisen naulakossa roikkuva pienoiskivääri olla vielä tallella ja mitä sen haltija oli ajatellut pössykällään tehdä. ”Silloin tällöin ammun sillä sian tai lehmän taikka päästän päiviltä koiran”, oli aseen haltija vastannut, johon teurastajan ammattia harjoittava Linna oli tokaissut ymmärtäväisesti: ”No pidä sitten pyssysi. Et sinä sillä ihmistä ammu!”

Mutta pidättäytyminen rintamalinjoihin liittymisestä saattaa olla vaikeampaa, kun väkivallan käyttö on järjestelmällistä ja tapahtuu viranomaisvallan vaatimuksesta. Toisaalta tämä ei tee sotimisesta sen oikeutetumpaa – mutta ei myöskään vähemmän moraalista. Honkolan kartanon mailla sattuneiden ratkaisujen kanssa kilpaileekin Bruno-isoisäni. Hän osallistui talvi- ja jatkosotaan luutnanttina ja jäi henkiin yhtenä niistä harvoista, jotka palasivat takaisin Kannaksen ja Syvärin tulihelvetistä. Tosin häneltäkin amputoitiin myöhemmällä iällä molemmat jalat sotien jälkiseurauksena.

Brunon ei tiedetä koskaan pukahtaneen sotien tapahtumista mitään. Arvoitukseksi jää myös se, miksi hän tilasi koululleen *Neuvostoliitto*-lehteä aina 1960-luvulle asti. Tuliko hänestä sodassa kommunisti? Vai pitikö hän postin tuomaa lehtinivaskaa halpana henkivakuutuksena siltä varalta, että neuvostomiehitys yllättäisi Suomen ja hänenkin porstuaansa ilmestyisi outo komennuskunta? Sitä emme tiedä, mutta hänen kultaiseen muistoonsa minulla ei ole valittamista.[73]

Sen kyllä tiedämme, että Erik Ahlmanin seminaarissa oppinsa saanut kansakoulunopettaja halveksi von Wrightiä ja vastusti Kailaa. On vaikea sanoa, oliko syynä heidän eettinen ”anarkisminsa” vai heidän hienohelmaisuutensa, jonka turvin kumpikin heistä perääntyi bolsevismin vastaisista taisteluista: von Wright ”heikon terveytensä” vuoksi Cambridgeen ja Kaila ikänsä puolesta yliopiston pommisuojaan. Tätini puoliso Bengt, joka kävi ruotsinkielistä norssia von Wrightin luokalla, kertoo ettei Georg Henrik koskaan mikään kipeä ollut vaan pelkkä harmiton haaveilija, joka lueskeli filosofiaa oppitunneilla ellei onnistunut lintsaamaan niiltä. Bengtistä itsestään tuli myöhemmin sotilaspoliisi ja viceháradshövding. Vielä 89-vuotiaana hän vakuutti, että kieltäytyisi aseista, jos sota

yhteiskuntamme yllättäisi... Vakaumus johtunee tavasta, jolla sotiminen vaatii jokaista ihmistä maksamaan ”veronsa ihmisten yhteiselle tyhmyydelle”. Näillä sanoillahan Vihtori Linnan jälkeläinen, kirjailija Väinö Linna asiaa arvioi Jorma Kariluodon saatua surmansa jatkosodan lopputaisteluissa.[74]

Pyhä pommi: miksi filosofi ei voi käydä sotaa?

Anarkistiselta kannalta katsoen on moraalitonta asettaa yksilön henki poliittisten ideologioiden pantiksi. Poliittisen ismin puolustaminen ei voi ylittää tärkeysjärjestyksessä ihmisen elämän arvoa. Poikkeuksen muodostaa lähinnä se, että ihminen itse uhraa henkensä oman yksilöllisen ajattelunsa puolustamiseksi ja tekee sen vapaaehtoisesti, ilman toisten ihmisten vasta- tai myötävaikutusta. Vapaaehtoista ja ideologisia sitoumuksia vailla olevaa hengenuhrausta on tosin vaikea kuvitella missään muussa tilanteessa kuin VPK-toiminnassa, eikä Sokrateenkaan kohtaama filosofinen kuolema käynyt päinsä ilman pyöveleiden uhkaa.

Individualistisiin lähtökohtiinsa viitaten anarkistinen pasifisti vastustaa oikeutetun sodan käsitettä, joka on peräisin Augustinukselta. Anarkisti ei voi hyväksyä myöskään sotarikoksen käsitettä, sillä se merkitsisi sodan tunnustamista oikeustilaksi. Sota sinänsä on rikos. ”Sodan sääntöjen” rikkominen voi olla jopa oikeudenmukaista, koska rikkomus kohdistuu väkivaltakoneistoa vastaan. Vahingollisinta onkin organisoitu ja ideologioihin sidottu väkivalta, joka on naamioitu lailliseksi. Se ei ole vain satunnaista ja pelkästä ajattelemattomuudesta johtuvaa mielivaltaa vaan harkittua ja suunnitelmallista väkivaltaa. Niinpä rintamakarkuruuteen tai muuhun ”sotilasrikokseen” syyllistyminen on kuin saisi ylinopeussakon formulakilpailuissa.

Sodat pyritään usein naamioimaan oikeustiloiksi, joita edeltää muun muassa sodanjulistus, kun taas yksityisten ihmisten harjoittamaa irrallista väkivaltaa paheksutaan ja siitä rangaistaan. Kuitenkin juuri valtiot ovat tappaneet omissa nimissään enemmän ihmisiä kuin kukaan yksittäinen ihminen koskaan. ”Lailliseksi asiaintilaksi” naamioimisen ohella esikunnat laativat nyt tarkkoja sääntöjä ja ohjeita sodankäynnin varalle peittääkseen huonon omatuntonsa ja uskotellakseen, että armeija toimii oikein. Anarkistien slogan ”vapauta itsesi” päteekin kaikkein kirkkaimmin sanouduttaessa irti väkivaltainstituutioiden jäsenyydestä.

Aikana, jolloin aseistakieltäytyjiä kuulusteltiin tutkintalautakunnissa, siviilipalvelusmiehiksi hakeutuvia kiusattiin kysymyk-

sellä ”Mitä Te tekisitte, jos kimppunne hyökättäisiin pimeällä tiellä?”. Tarkoituksena oli taivutella asevelvollisia myöntämään, että hekin puolustautuisivat arvaamatonta uhkaa vastaan. Tällä keinoin heitä koetettiin painostaa myöntämään, että hekin käyttäisivät väkivaltaa oman itsensä puolustamiseen. Niinpä Aseistakieltäytyjäliitto neuvoi kuulusteltavia vetoamaan eroon, joka vallitsee järjestyneen ja mielivaltaisen väkivallan välillä. Niistä tuhoisampaa on järjestäytynyt väkivalta, koska se tuottaa uhreja ja kärsimystä järjen nimissä, kun taas mielivaltaisen väkivallan voi suoraan tuomita hulluudesta johtuvaksi. Edellisen hyväksyminen saattaisi outoon valoon järjen aseman, kun taas jälkimmäinen vain myöntää irrationalismin olemuksen.

Aseellisen sotaväenpalveluksen on saattanut kiertää lain takaaman omantunnonvapauden kautta. Viranomaiset hyväksyvät aseista kieltäytymisen perusteeksi henkilökohtaisen vakaumuksen mutta eivät poliittista tai joukkoliikkeeksi organisoitunutta kantaa. He hyväksyvät omantunnon tai uskonnon perusteella tapahtuvan väkivallasta kieltäytymisen mutta eivät filosofista perustelua, jonka mukaan aseistakieltäytymisen taustalla olisikin laajempi poliittinen valinta.

Asevelvollisten pakottaminen vakaumuksensa vakuutteluun ei ollut niinkään oikeus kuin henkisen kidutuksen muoto, ja siksi monet menivätkin mieluummin vankilaan, kunnes tutkintalautakunnat lopetettiin. Aseistakieltäytymisen perusteeksi hyväksytään tosin nykyäänkin vain henkilökohtainen vakaumus eikä mikään järkisyy. Aseistakieltäytymisestä seuraa aina joko rangaistuksen kaltainen siviilipalvelus tai vankeustuomio (rauhan aikana). Tosin nykyisin, kun puolustusmenoja leikataan, kenraalien huolena ei ole ollut enää se, että osa asevelvollisista kieltäytyy palveluksesta, vaan se, mistä jalkarättejä, syylinkejä ja hernerokkaa riittää edes palvelukseen kelpuutettavien määrälle. Siksi kutsuntalautakunnat vapauttavat asevelvolliset palveluksesta helposti kokonaan, ja kenraalit katselevat touhua kallella kypärin.

Erilaisten nais- ja vähemmistöliikkeiden voimistumisen myötä sekä niukkudesta johtuvan arvonlisän ja tavoiteltavuuden kasvun kautta monet tasa-arvolla tykittäjät ovat alkaneet kokea asevelvollisuuden myös oikeudeksi. He ovat suorastaan vaatineet päästä konekiväärin ruoaksi nähden siinä jonkinlaista yhdenvertaisuutta. Kun Suomenkin puolustus- ja hyökkäysmenoja nykyisin leikataan, päähuolena taitaa olla se, jääkö viholliselle enää mitään tuhottavaa, kun poliittinen hallinto tuhoaa armeijansa itse.

Sodan aikana aseistakieltäytyjät joka tapauksessa toimitetaan ”linjaan, jossa pakokauhu paranee”. Jyrkin on asennoitumisessaan

ollut sosialistinen ihannevaltio, Neuvostoliitto, jossa opetettiin, että asevelvolliselle pitää antaa mahdollisuus valita rintamalla odottavan todennäköisen kuoleman ja kotirintamalla odottavan varman kuoleman välillä. Pasifistiselta kannalta katsellen ihmisen onkin kenties johdonmukaisempaa kamppailla totalitarismia vastaan ja kuolla teloituspaalussa omien maanmiestensä luodeista kuin kaatua rintamalla vihollisen kranaatteihin. Vihollisen luoteihin kuolemista pidetään sotatilanteessa itsestään selvänä asiana, mutta omien aseveljien toimeenpaneman teloituksen uhriksi joutuminen on tuomitulle suureksi kunniaksi, melkein kuin saisi mitalin rintaan. Marttyyrikuolema nostaa filosofin korkeampien ajattelijoiden ja suunnannäyttäjien luokkaan, se kun osoittaa, ettei oman maan lainkäytöllä ollut moraalista oikeutusta päätyessään surmaamaan omia kansalaisiaan.

Sotaoikeudenkäynnin käsite onkin sitten mielenkiintoinen, käydäänpä oikeutta oman maan asevelvollisia tai sodan hävinneitä valtioita vastaan. Sen kautta paljastuu anarkistinen totuus, että kaikki oikeus on pohjimmiltaan kostoa. Sotatuomari lukee tuomitulle hänen tuomionsa, ja häntä säestää sotilaspapin rukous Perkeleelle. Näin yhteiskunta koettaa vapautua omasta syyllisyydestään ja huonosta omastatunnostaan, ja syyllisyys koetetaan kääntää tuomitun yksilön viaksi. Sodissa monet ihmiset tuomitsevatkin itse itsensä, tekevät itsemurhia tai huumaavat itsensä taistelujen edellä voittaakseen pelkonsa ja välttääkseen pakenemisen rintamalta.

Suurin osa sodista päättyy oikeudenkäynteihin, joissa tuomitaan aina yksilöitä mutta harvemmin kokonaisia kansakuntia tai hallituksia. ”Kenraalit ne sakon saa ja sotamies ristin”, sanoi suomalainen laulunsanoittaja.[75] Nykyään, kun sodassa voidaan tuhota äkkiarvaamatta koko planeetta noin puolessa tunnissa, on pohdittava, pitäisikö mahdolliset syylliset ja sodalla uhkaajatkin tuomita rangaistukseen jo *etukäteen*. Voidaan nimittäin ajatella, että ydinaseiden aikakaudella kaikki elolliset olennot ovat tuhon mahdollisuuden keskellä ”eloonjääneitä”: syyttäjiä tai asianomistajia. Pelkkä täydellisen tuhon *mahdollisuus sinänsä* riistää ihmisarvoa eli oikeutta kuolla omia aikojaan. Sellainen ihminenhän ei voi enää kuolla, joka on jo ”kuollut” eli jonka pommin olemassaolo on tuominnut kuolleeksi. Samaan tapaan keskitysleireillä ihmisiltä riistettiin heidän ihmisarvonsa myös riistämällä heiltä *heidän kykynsä kuolla*. Niinpä myös nykyaikana, jolloin ydinaseita on edelleenkin lukuisasti olemassa, pitäisi harkita niiden hallussapitäjien saattamista kansainväliseen tuomioistuimeen ihmiskuntaa vastaan suunnatun rikoksen hautomisesta.

Mielenkiintoista on, putoaako tuo todennäköisyyksien varassa

riippuva Damokleen miekka joskus vai ei ja osoittautuuko Aristoteleen ajatus siitä, että jokainen aito mahdollisuus toteutuu välttämättä, todeksi. Silloin osoittautuisi todeksi myös sananparsi, että ”sotimalla sodat loppuvat”.

Sotien kautta hallitukset ja poliitikot yrittävät nyt oikeuttaa yksilöiden kuoleman. On vaikea sanoa, onko tämä kaikki enemmänkin pelkkää ajattelemattomuutta ja ylimielisyyttä vai selvää pahuutta. Naturalistiset ajattelijat ovat kautta aikojen pitäneet sivistyksen tunnusmerkkinä sitä, että kymmenen ihmistä uhrataan sadan muun hyväksi. Olisi kiinnostavaa tietää, mitä puolustettavaa jää sellaiselle yhteiskunnalle, joka lynkkaa järkevimmin ajattelevat yksilönsä.

Peitsiraudan herkkyys

Filosofinen perustelu väkivallasta kieltäytymiseen voi sisältää vain sellaisen argumentin, jossa on järkeä. On väärin osallistua organisoituun väkivallan käyttöön, koska juuri se tekee mahdolliseksi laajamittaiset sodat. Ne puolestaan ylläpitävät väkivallan ja kurjuuden kehää. Väkivallasta kieltäytymisen perusteita on turha yrittää surkastaa pelkiksi omantunnonratkaisuiksi. Kyseessä on tietoinen poliittinen valinta, jonka tehtävä on näyttää esimerkkiä myös toisille ihmisille.

Organisoitunut väkivalta pyrkii monesti oikeuttamaan itseään naamioimalla sodan osapuolet *siviilin* tai *sotilaan* rooliin. Sen mukaan sotilaan kuolema on vähemmän väärin kuin siviilin. Siviilin kuolema puolestaan on paheksuttavampi kuin sotilaan kuolema. Moraaliselta kannalta katsoen sotilaan ja siviilin ihmisarvolla ei ole eroa. Sotilas ei ole mikään epäihminen, eikä siviilikään ole viaton sotien syntyyn. Ihmiset ovat osallistuneet yhdessä tämän maailman, sen väkivaltaa tai rauhaa luovien olojen, rakentamiseen. Siksi sodissakaan ei ole erikseen syyttömiä (kuten siviilejä) ja syyllisiä (kuten sotilaita, joiden asema usein pyritään puhdistamaan lavastamalla heidät pelkiksi käskyläisiksi). Pitäessämme tätä maailmaa yllä olemme kaikki osapuolia. Ihmisten jakaminen siviileihin ja sotilaisiin saattaakin kuvastaa lähinnä heteroseksuaalisen valtakulttuurin normeja, kun sodan käy perinteisesti mies. Näiden normien kompleksisuus näkyy esimerkiksi siinä, että sotia sanotaan käytävän naisten ja lasten vuoksi, vaikka he ovat usein myös uhreja.

Vielä 1800-luvulla oikeus asepalvelukseen oli vain aatelisilla tai muilla yläluokan kansalaisilla, tosin läänitys myönnettiin heillekin yleensä hautausmaalta. Mutta mainittu historiallinen seikka saat-

taa selittää sitä, miksi myös naiset hakeutuvat nykyään asepalvelukseen ja tekevät sen vapaaehtoisesti. Edelleen he näyttävät pitävän aseelliseen maanpuolustukseen osallistumista jonkinlaisena kunniakysymyksenä. Naisemansipaation lavastaminen ”oikeudeksi asepalvelukseen” onkin vain yksi ideologisen harhautuksen muoto.

Joskus vedotaan siihen, että sotilaan tehtävä on ammatti ja että täytyyhän halukkaille antaa mahdollisuus tehdä työtä. Tosiasiassa yhteiskunnan pitäisi varjella yksilöitä myös sellaiselta väkivallan käytöltä, joka on työtä tai tapahtuu yksityisen tahdonmuodostuksen varassa. Sivistyneissä länsimaissa ihminen voidaan saattaa jopa pakkohoitoon, jos hänen epäillään olevan vaaraksi itselleen tai muille ihmisille.

Myös vapaaehtoisesti aseisiin tarttuneelle sotilaalle elämä muodostuu poikkeuksetta ankeaksi. Sotilas saattaa uhrata henkensä, ja joka tapauksessa hän asettaa sen alttiiksi. Lopulta kukaan ei kuitenkaan kunnioita hänen uhraustaan eikä edes kiitä siitä. Kiittämistä siinä eivät ole nähneet edes omat hallitukset, jotka ovat useasti unohtaneet sotilailleen antamansa lupaukset. Sotaveteraanien kurja asema maassa kuin maassa on selvä osoitus tästä. Haavat jäävät hoitamatta ja lupaukset lunastamatta. Sotien jälkeen alkaakin usein likapyykinpesu, joka johtuu tosiasiasta, että jokaisessa sodassa todellinen vihollinen on sota itse: siinä häviävät kaikki. Sotilas yksilönä on väkivaltakoneiston ensimmäisiä ja kertakaikkisimpia uhreja. Sen vuoksi sotaveteraanijärjestöjen tärkeimpiä tehtäviä olisi liittoutua rajojen yli yhteiseksi rintamaksi sotia vastaan. Juuri veteraaneilla olisi syytä kuulua anarkististen pasifisten kärkijoukkoon, ja myös kansakunnat voisivat solmia rauhansopimuksia poliittisten johtajiensa ohi.

”Jumala lentää kanssamme”

Sotien julmuudet johtuvat sotien kohtuuttomuudesta: on mieletöntä asettaa omaa tai toisten henkeä pelkän ideologisen erimielisyyden pantiksi. Ensimmäistä maailmansotaa pidettiin raakana siksi, että se perustui koneelliseen ja tekniseen massatuhoamiseen. Tosiasiassa ensimmäinen maailmansota oli epäinhimillinen vain siksi, että se rikkoi ”laillisena” pidetyn sotataktiikan muotoja. Myös Napoleonin ajan sodat, joissa joukko-osastot ampuivat toisiaan rivi kerrallaan keskellä tasaista peltoa, olivat johtaneet yhtä mielettömään teurastukseen. Ensimmäinen maailmansota vain paljasti sodan häikäilemättömän olemuksen, kun armeijat alkoivat käyttää kaikkia keinoja. Salliessaan sotilaiden suojautumisen vihollisen tulelta ensim-

mäinen maailmansota saattoi vaikuttaa myös ironisella tavalla ”inhimilliseltä”.

Nykyaikana, jolloin ihmisiä ei hallita ensisijaisesti maanomistusoloilla, armeijat keskittyvät väestöjen hallitsemiseen. Myös maa-alueiden puolustaminen voi olla tärkeää, jos niiden alta löytyy esimerkiksi öljyä, mutta sellaisissa ”köyhissä maissa” kuin Saksassa, Ranskassa, Englannissa ja Suomessa kyse on kansalaisten mielipiteiden ja tahdon kontrolloimisesta. Tällaisessa yhteiskunnassa konkreettista sotaa voidaan käydä jakamalla jokaiselle kansalaiselle oma ase. Käytäntö saattaa hämärtää myös kansalaisyhteiskunnan ja sotaväen eroa. Ajatus on, että niin kauan kuin kansalaiset ovat aseistettuja, he hallitsevat itseään, istuva hallitus hallitsee heitä, kansa suojelee istuvaa hallitusta ja vihollinen ei hallitse kansaa, vaikka maa olisi vallattu. Aseistuksen pois vaatiminen merkitsisi samaa kuin meneminen kotiovelta hakemaan. Tällainen järjestelmä on käytössä muun muassa Sveitsissä, eikä Suomen kaltaisessakaan maassa armeija ole oikeastaan muuta kuin kansalaisten puolustustahto.

Puolustustahdon kontrolloiminen tapahtuu ideologisella ja symbolisella hallinnalla. Todellista sotaa käydään enää lähinnä tv-asemista ja Internet-palvelimista, joiden kautta voidaan muokata ihmisten tajuntaa ja vaikuttaa heidän keskinäiseen yhteydenpitoonsa. Puolustettavaa jää lisäksi valtion johtoon. Nykyisin sodat voitetaankin vakuuttamalla kansalaiset siitä, ettei heillä ole hallitusta. Kun poliittinen vallankäyttö nojautuu tiedotussotaan, paljastuu myös hallitusten olemassaolon suhteellisuus, joka tulee eteen vanhana kysymyksenä ”onko Kalevi Sorsa olemassa?” Kannattaako tästä aiheesta käydä enää lainkaan sotaa? Informaatiosodassa, jossa hallitukset muistuttavat pesuainemerkkejä, varmaa ei ole, onko meillä juuri tälläkään hetkellä ”oikeaa hallitusta” vaiko vain televisiosta tuttua nukketeatteriviihdettä ja animaatio-ohjelmaa.

Sokrates (n. 470–399 eaa.) lausui aikoinaan, ettei missään ole myöhästyminen niin pahasta kuin sodassa. Vallan ja väkivallan luonne on esineellistävä jo siksi, että se hyydyttää käyttäjiensä aivot. Mutta Sokrateen ajatuksissa on edelleen voimaa sikäli, että suurin osa sodista käydään turhien tai vanhentuneiden syiden vuoksi. Sodasta myöhästymisen johdosta sodat voisivat jäädä väliin. Olemme nähneet, että sotia ei käydä enää siellä missä ennen: taistelurintamilla. Niitä käydään entistä enemmän ihmisten tajunnassa ja kansalaisten hallitsemiseen tähtäävissä tieto- ja uutisverkoissa. Todelliset taistelut ovat siirtyneet näkymättömiksi uhkiksi keskelle kansalaisyhteiskuntaa. Ne ovat taloudellisia kahakointeja yritysten hallinnasta. Suuri osa Suomenkin firmoista on ajautumassa vieraa-

seen omistukseen kotimaisen pääoman maastapaon ja ulkomaisen rahan invaasion vuoksi. Uudet sodankäynnin muodot ryömivät tarvittaessa ihmisten ihon alle niin kuin biologiset ja kemialliset aseet sekä niiden kantamat virukset ja bakteerit. Mutta pistimillä ja pössyköilläkään ei käydä enää perinteistä sotaa. Sotaa käydään lähiöissä ja lentoasemilla. New Yorkin terrori-iskun välineenä käytettyjen Boeing 767 -matkustajakoneiden semioottinen hahmo merkitsee ”sotaa”, kun taas taistelukentillä käytettävien F-18 Hornet -hävittäjien varjo viestii ”rauhaa”. Rauha on sotaa ja sota on rauhaa, kuten George Orwell (1903–1950) totesi.[76]

Voimakas hyökkääjä voittaa usein sodan, mutta voittaako se myös sodan jälkeisen rauhan? Sotia käydään nykyisin enemmänkin symbolisista arvovalta- ja propagandasyistä kuin pelkkien kukkuloiden puolustamiseksi. Siksi sanotaan, että sota alkaa, kun kamera käy. CNN oli valmiina, kun Yhdysvaltain moraalisesti kiistelty ”*campaign*” Irakiin alkoi 20.3.2003. Näin saatiin taivaskanaville suurvaltojen vaikutusvaltaa symboloivaa televisio-ohjelmaa. Jos joltakulta jäi Persianlahden sodan tv-spektaakkeli väliin vuonna 1991, ohjelman saattoi katsoa redux-versiona keväällä 2003. Siinä, missä Vietnamin sota oli ensimmäinen tv-sota, Venäjän vuodesta 2008 Georgiassa käymää sotaa on pidetty ensimmäisenä kännykkäkamerasotana, jossa siviilit puolustautuvat informaatiosodankäynnin keinoin saattamalla suurvallan tekemät raakuudet julkisesti nähtäviksi.

Sota on entistä selvemmin myös virtuaalinen ja lumetodellisuuteen valettu luomus. Bagdadiin hyökänneet amerikkalaissotilaat olivat harjoitelleet hyökkäystä ”virtuaali-Bagdadissa”. Sotien syyt ovat edelleen uskonnollis-primitiivisiä, kuten Yhdysvaltojen laivaston taistelulentäjistä kertova *Jumala lentää kanssamme* -dokumentti todisti.[77] Pommituksia koetettiin oikeuttaa muun muassa uskonnollisen vakaumuksen siivin, eikä sotilaspapiston harjoittamasta manipulaatiosta puuttunut myöskään hypnoottisia keinoja. Sardonista ei ole vain lentävien mattojen ja lamppuhenkien ihmeellinen itä vaan myös se, että jotakuta ihmistä tämäntapaisen taideproduktion tuottaminen aina myös sattuu.

Tähän filosofiseen aikamerkkiin päätän anarkistisen pasifismin tarkastelun tutkiakseni jatkossa todellisuuden ja kuvitelman rajaa. Anarkisteille fiktioilla ja haaveilulla on aivan erityinen merkitys.

Minä olen vain pelkkä mystinen metsätyömies
ja hirsiä vetelen kun karsia krapula on.

Marx, Engels, Freud ja Jung[78]

Minut pysäytti kerran sama poliisi kahdesti neljänsadan metrin matkalla,
mutta se oli kuitenkin eri poliisi kummallakin kerralla.

”Matkalla” olevan hippianarkistin kertomus

5. *Katukivien alla on rantahiekkaa: Futurismi ja anarkismin fiktiot*

Anarkismia sanotaan luvalliseksi eskapismiksi eli todellisuuspaoksi. Se on myös voyerismia eli mielikuvitusmatkailua. Haaveiluun antaa moraalisen luvan se, että unelma on aina myös vaihtoehto: anarkisti pakenee parempaan. Syventyäksemme siihen, millaista on anarkistinen utopismi, uhraamme nyt ohikiitävän hetken sille ikuiselle kysymykselle, mitä on aika.

Usein ajatellaan, että tulevaisuus on paikka, jonne kaikki saapuvat 60 sekunnin minuuttivauhdilla. Anarkistiselta kannalta katsoen näkemys ei pidä paikkaansa. Oikeastaan aika ei ole muuta kuin sosiaalinen normi, jonka mukaan ihmiset menevät työhön tai nukkumaan. Käsitystä, että aika on *suhdetta toisiin ihmisiin*, edusti Emmanuel Levinas.[79] Hänen mukaansa kokemukset ajasta ovat riippuvaisia sopimuksista tai vaikeuksista löytää yhteistä, jaettua aikaa. Martin Heidegger puolestaan katsoi, että ainoaa merkityksellistä aikaa on ihmisen oma *sisäinen kokemuksellinen aika*.[80] Hänen mielestään ajan olemus hahmottuu, kun ihminen oivaltaa oman kuolevaisuutensa. Kuolema antaa ajalle merkityksen, sillä ikuisuuden näkökulmasta kaikki kiirehtiminen ja toimeliaisuus olisi tarpeetonta.

Ihmiset voivat kokea ajan kulumisen eri tavoin, mutta ajan olemus on myös sopimuksenvarainen. Sekä Levinas että Heidegger olivat siis kumpikin omalla tavallaan oikeassa ja väärässä. Ajan käsittäminen sopimuksenvaraiseksi normiksi on yhtä todellisuudentajuista kuin pinnallistakin. Ajan ymmärtäminen pelkäksi omaksi kokemukseksi ”kuolemaa kohti olemisesta” taas on yhtä luonteva keino kiertää ajan sosiaalinen luonne kuin vakuuttaa ihmisiä omalla syvällisyydellään.

Anarkistiselle aikakäsitykselle keskeistä on, että yksilön *elämässä* ei ole *kuolemaa* eikä niin muodoin aikaakaan. Yksilön kokemuksen kannalta aika on merkityksetön todellisuuden jäsentämisen tapa. Yksilön oma aika ei kerta kaikkiaan kestä eikä kulu: se näyttää pysyvän paikoillaan niin kuin yksikseen jätetty kappale, jonka alkuräjähdys on singonnut matkaan ja joka kiitää avaruuden halki kuin suunnattomalla nopeudella etenevä ammus. Tosiasiassa myös Maa-planeetalla aika etenee vakionopeudella, joka on verrannollinen kappaleen liiketilaan, ja kellot käynnistyvät vasta keskenään eri liiketilassa olevien kappaleiden välillä. Ajan merkitys paljastuu sen suhteellisuuden, sopimuksenvaraisuuden ja normatiivisesti velvoittavan luonteen kautta. Kiire syntyy aikataulujen yhteensopimattomuudesta. Mutta myöskään tällä seikalla ei tule olla sitovaa merkitystä. Aika-anarkisti voi ymmärtää ajan yhtä hyvin omakohtaiseksi kokemukseksi, fysikaaliseksi asiantilaksi kuin sosiaaliseksi suhteeksikin, mutta hän ei voi hyväksyä aikaan liittyviä yhteiskunnallisia vaatimuksia. Kelloon tuijottamistahan pidetään yleisesti tyrannian symbolina. Niinpä anarkisti käy myös kellojen tikityksen kahlehtivuutta vastaan.

Anarkisti ei usko esimerkiksi vanhenemiseen vaan pitää ikään liittyviä mielipiteenilmaisuja pelkkänä propagandana. Anarkisti päättää itse oman ikänsä. Monet anarkistit ovat vannoneet vakaumuksensa järkähtämättömyyttä ajan ja ikuisuuden yli. Erääksi esimerkiksi hurskaasta aika-anarkistista kelpaa vuonna 1629 kuollut Keminmaan kirkkoherra Nikolaus Rungius, joka ennen kuolemaansa vannoi, että mikäli hänen sanansa ovat totta, hänen ruumiinsa ei mätäne. Nikolauksen itsestään muumioitunut ruumis makaa tätä nykyä hyväkuntoisena Pyhän Mikaelin kirkon kuorissa kilpaillen faaraoiden, inkojen ja muiden mausoleumeihinsa säilöttyjen hallitsijoiden kanssa.

Homeen ja hämähäkinseittien keskellä rämpimistä helpompaa lienee kuitenkin ajan *merkityksellistäminen* uudella tavalla. Subjektin omalta kannalta katsoen ihminen voi olla minkä ikäinen tahansa. Buddhalaisen jälleensyntymisopin mukaan ihmiset syntyvät vanhoina ja nuorenevat ikääntyessään. Viimeistään jokainen keski-ikään ehtinyt huomaa, että viisaus pitää paikkaansa. Vanhat ovat usein nopeaälyisempiä kuin nuoret, ja tämän merkiksi sanotaan, että ”vanhalla koiralla on hyvä vainu”. Iäkäs hurtta kulkee suoraan, kun taas nuori piski nuuhkii joka nurkan perille löytääkseen.

Moni koira kulkee kuono maanpintaa viistäen niin, ettei näe aamuauringon nousevan. Sama pätee myös nuorentumismatkoiltaan kotiin palaaviin ihmisiin, mutta ihminen voi joka tapauksessa valita sosiaalisen ikänsä itse. Niinpä anarkistin elämänvaiheiden ei

tarvitse noudattaa keskivertokansalaisen tyypiteltyä elämänkaarta. Anarkisti pitää huolen omasta sosiaalisesta ikästatuksestaan ja aikalokuksestaan. Anarkisti päättää yksilöllisesti, mitä hän pukee päälleen ja kuinka hän käyttäytyy. Näin hän taistelee aikaa vastaan. Esimerkiksi keski-iän ryppyjä voi poistaa huolellisesti suunnitellulla kasvojenkohotuksella. Eye-linerilla saat terästystä katseeseen, ja läski-invaasioon auttaa rasvaimu.

Saatat pitää edellä kuvailtua ajan naarmujen pakkelointia surullisen klovnimaisena muumioiden naamioimisena, mutta vaihtomaskien kautta muutut hämmästyttävällä tavalla myös uudeksi ihmiseksi: saat uutta ryhtiä ihmissuhteisiisi. Jos et usko, niin rohkaise itsesi, kokeile ja vakuutu ”ulkoa sisään” vaikuttavan kosmetiikkaleikin tehosta! Sosiaalisen ajan syvin habitus on piirretty vaatteiden ja käyttäytymiskoodien koordinaatistoihin.

Mikäli persoonallinen, eletty aikakokemus kätkeytyy yksilön kokemuksen salattuihin syövereihin ja jos sosiaalisen ajan olemus rientää trendien ja tyylien aallonharjalla, jääkö ajalle mitään merkitystä, joka ei olisi vain ihmisen omaa kokemusta vanhentavasta ajasta – tai tuota sosiaalisesti kuluvaa aikaa? Vastaus on ”kyllä”. Anarkistisen aika-akseliston tärkein ulottuvuus suuntautuu *tulevaisuuden* horisonttiin. Tulevaisuus on anarkistin ihmemaa ja kolmannen asteen yhteys. Anarkistien ajatukset ovatkin usein olleet ”aikaansa edellä” niin, että päivänä, jolloin todellisuus on tavoittanut utopiat, tuloksena on ollut vain paluu jo kauan sitten rakennettuun tulevaisuuteen.

Utopistinen ajattelu

Eksistenssifilosofit uskovat preesensiin eli siihen mitä *on*, mutta anarkismin aikamuoto on apokalyptinen: se on futuuri ja viittaa siihen, mitä on vielä edessä. Fiktiot eli kuvitelmat ovat aina olleet anarkismin polttoainetta. Utopioillahan tarkoitetaan kreikan kielen sanoihin *ou* (≈ ’ei’) ja *topos* (≈ ’paikka’) liittyen ’paikatonta tilaa’. Ne on jaoteltu useimmiten *tilautopioihin*, joissa haaveiltu yhteiskunta kuviteltiin jollekin vielä tuntemattomalle seudulle, ja *tulevaisuudenutopioihin*, joiden siivin toivottua yhteiskuntaa pystytettiin ajallisen etäisyyden päässä viittovaan tulevaisuuteen.

Paljon on väitelty siitä, kuinka utopiat *ohjaavat* tulevaisuuden tapahtumia: lähentävätkö ne utopioiden toteutumista houkuttelemalla ihmisiä toimimaan niiden puolesta vai jarruttavatko ne ennusteiden toteutumista, kun ihmiset jäävätkin passiivisesti odottamaan asioiden kehittymistä itsestään? Ennusteilla ja odotuksil-

lahan on tunnetusti itseään kumoavia tai itseään toteuttavia vaikutuksia.[81] Entisinä aikoina anarkismi yhdistyi utopioihin, kun mielikuvituksen haaveet osoittivat tietä horisontissa siintävän paratiisisaaren ihanuuteen. Tunnettuja valtioutopioita ovat Tommaso Campanellan (1568–1639) *Aurinkovaltio* (*La Città de Sole*, 1603; *Civitas solis*, 1632), Sir Francis Baconin (1561–1626) *Uusi Atlantis* (*Nova Atlantis*, 1627) ja David Humen (1711–1776) *Täydellisen valtion idea* (*The Idea of a Perfect Commonwealth*, 1752).[82] Kuuluisa on utopian käsitettä sen nykymerkityksessä ensi kertaa käyttäneen Thomas Moren (1478–1535) teos *Utopia* vuodelta 1516.[83]

Uuden ajan alussa 1500-luvulla vallitsivat vielä tilautopiat, joissa haaveiden yhteiskunta siirrettiin mahdollisimman kauas Euroopasta. Sen sijaan Francis Baconin 1600-luvulla julkaisema teos *Nova Atlantis* oli ensimmäinen kuvaus tulevaisuuden ihannevaltiosta ja edusti siten tulevaisuudenutopioiden uutta aaltoa. Sen mallina oli Platonin kertomus Atlantiksesta, jota pidettiin muinaisuudessa vallinneena tarujen saarena. Nova Atlantiksen piti olla tällainen uusi Atlantis, tulevaisuuteen siirrettynä. Tosin täyttä varmuutta ei vallitse siitä, oliko sen esikuva todella saari. Kreikkalaiset, jotka olivat kuulleet tarinan egyptiläisiltä, ovat voineet sekoittaa sanat ”saari” ja ”rannikko”. Paikan otaksutaankin sijainneen Manner-Espanjan rannikolla lähellä Cadizia, jossa se joutui veden nielaisemaksi noin 2500–2700 vuotta sitten. *Nova Atlantis* oli yhtä aikaa sekä tilautopia että tulevaisuudenutopia.

Utopiat sijoitettiin 1700-luvulta lähtien säännönmukaisesti tulevaisuuteen. Utopistisuus ja edistysusko alkoivat tällöin merkitä samaa asiaa. Itse utopian idea on kotoisin historiasta. Filosofit ovat usein rauhoitelleet mieltään historian myrskyjen keskellä ajattelemalla, että kaukana aikojen alussa vallitsi paratiisimainen tila. Jostakin syystä paratiisimainen aika kuitenkin päättyi, ja ihmiset joutuivat pois viattomuudesta. Esimerkiksi Marxin ja Engelsin mukaan paratiisimainen yhteiskunta oli kommunistinen. Yhteiskunnallinen työnjako oli syynä jakautumiseen kahdeksi luokaksi: herroiksi ja orjiksi. Samaan asiaan huomiota oli kiinnittänyt jo G. W. F. Hegel teoksessaan *Hengen fenomenologia* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Yhteiskunnallisen muutoksen moottorina toimi työnjako. Tuomitseminen työhön ja vaivaan ei ollut kuitenkaan ihmiskunnalle vain haitaksi. Tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden ristiriidat johtivat paitsi säätyjen jakaantumiseen, myös kehitykseen. 1900-luvulla tapahtuneen teknisen edistyksen myötä utopiat pantiin aikakoneeseen ja ne alkoivat levittäytyä yhä oudommille elämänalueille. Tärkeimpänä pysyi kuitenkin tulevaisuus.

Maaplaneetan tultua yhä tutummaksi ja samalla myös ahtaam-

maksi paikaksi elää ovat valtioutopioiden ajatuskuplat monin paikoin puhjenneet. Fiktioiden voima onkin nykyään kaapattu julkisen vallan kontrolliin, ja objektiivissävyisesti puhutaan ”tulevaisuuden tutkimisesta”. Tulevaisuuden tutkiminen on kaapannut utopioiden paikan, kun entisaikojen vapaa filosofoiminen on järjestelty tieteenalaksi.

Vaikka pallopinnalla ei luonnollista rajaa olekaan, se ei ole ääretön vaan peräti äärellinen pinta. Myös karttojen rajat tulevat vastaan fyysisesti, aivan niin kuin ne tulivat vastaan Amerikan uudisraivaajille asutuksen saavuttaessa mantereen länsirannan. Mutta mielikuvituksen ja merkitysten taikamaailmassa spekulaatioilla ei ole äärtä eikä rajaa. *Science fiction* -kertomukset siirsivät utopiat lyhyeksi ajaksi jopa avaruuteen – tosin vain niin kauaksi kuin ne ihmisten tietämättömyydessä näyttivät vielä uskottavilta. Harva tietää, että ”avaruuden valloittajana” tunnettu Juri Gagarin kiersi planeettaamme avaruus-Ladassaan vain noin 150 kilometrin korkeudella – tai että Yhdysvaltojen keskustiedustelupalvelu filmasi suuren osan kuukävelyä ja avaruusodysseijaa esittävistä valokuvista ja elokuvanpätkistä Stanley Kubrickilta lainatuissa *Avaruusseikkailu 2001* -elokuvan lavasteissa.[84]

Juuri avaruus on se viimeinen erämaa, joka edelleen on valloittamista vailla ja jonne nykyihminen voi rakentaa utopistisen puuhamaansa. Lyhenteellä ”NASA” tarkoitetaankin nimenomaan ”Pohjois-Amerikan avaruushallintoa”, niin hupaisalta kuin se kosmiseen mittakaavaan suhteutettuna saattaakin kuulostaa. Fyysisten rajojen vastaantulo ei ole ainakaan vähentänyt kirjallisten, kuvallisten eikä taiteellisten utopioiden vaikutusvaltaa saati utooppiseen anarkismiin liittyvää haaveiden havinaa. Tilallisten ja ajallisten utopioiden asemasta anarkistin mielenkiinto voisikin suuntautua *takaisin* kohti transsendentaalifilosofista tutkimusta ja ihmisen omaa minää. Transsendentaalifilosofioillahan viitataan perinteisesti ihmisen aistikyvyn tutkimiseen aivan niin kuin latinan kielen verbi *transcendo* ($\approx$ ’siirtää, kuljettaa, viedä rajan yli’) sanoo. Toinen todellisuus ei paikannu vain taivaanrannan taakse, tulevaisuuteen tai uskontojen julistamaan Eldoradoon. Myös oma itse ja toinen ihminen voivat houkutella meitä safarille kohti tuntemattomia alueita.

Utopioiden merkitys anarkisteille on siinä, että ne tarjoavat ihmisille unelman vaihtoehtoisesta todellisuudesta ja siten mahdollisuuden parantaa maailmaa. Ainoa utopioihin liittyvä varjopuoli on ennusteiden itseään kumoavuus. Voidaan esimerkiksi ajatella, että jollekin puolueelle annettu myönteinen vaaliennuste ohjaa yksilöitä luottamaan muiden ihmisten käyvän äänestämässä, mikä johtaakin passiiviseen äänestyskäyttäytymiseen ja siten tappioon. Toisaalta

myönteinen ennuste voi myös johtaa sen toteutumiseen. Näin voi käydä esimerkiksi silloin, kun onnekkaina pidetyt yksilöt alkavat osallistua ahkerasti kilpailuihin ja siten saavat myös voittoja, joita passiiviset eivät voi saada osallistumattomuutensa vuoksi. Aivan samalla tavoin kielteiset ennusteet ja utopiat eli dystopiat voivat johtaa periksi antamiseen ja kauhukuvien toteutumiseen tai sitten siihen, että ihmiset alkavat kamppailla niitä vastaan, mikä estää kielteistä utopiaa käymästä toteen.

Dystopioista tunnetuin on varmaankin George Orwellin *Vuonna 1984*, joka kuvasi osaa jo oman ilmestymisajankohtansa (1949) yhteiskuntien ongelmista (Neuvostoliitto ja kuolemassa oleva sekä valhein pystyssä pidetty brittiläinen imperiumi) mutta jonka visiot historiaa vääristelevästä Totuusministeriöstä ovat päässeet toteutumaan vasta nopeasti muokattavan ja tarkkailulle alttiin digitaalisen tiedonvälityksen aikakaudella. Myös kirjassa kuvattu maailmanvallan jako Oseaniaan, Euraasiaan ja Itäaasiaan vastaa hyvin nykyistä jakoa markkinoiden hallitsemaan angloamerikkalaiseen kulttuuripiiriin, näennäisellä demokratialla voideltuun Venäjään tai Euroopan unioniin ja hierarkioiden sekä autoritaarisuuden kahlehtimaan kiinalaiseen ja japanilaiseen kulttuuriin. Nämä mahtitekijät käyvät nykyisin joko liittosopimusten tai vihollisuuksien leimaamaa sotaa vähemmän vaikutusvaltaisina pidetyistä maailmankolkista, kuten Afrikasta, Lähi-idästä, Intiasta ja rajavyöhykkeiden tapaisista alueista, kuten Mongoliasta, aivan niin kuin kirjassa kerrotaan.

Myös teoksen sensuroiminen on osoittanut sen kolahtaneen kalikan lailla juuri sinne, missä ongelmia orastaa. Esimerkiksi Suomessa kustantaja poisti kirjan ensimmäisestä käännöksestä vuonna 1950 erään selvän viittauksen Neuvostoliittoon (joka luonnollisesti oli kieltänyt kirjan kokonaan). Elinvoimaisinta tässä dystopiassa on kuitenkin sen aina ajankohtainen kuvaus valheiden voimasta. Kielen vääristely on ominaista kaikille totalitarismeille, joiden (kuten kaikkien sotien) ensimmäinen uhri on totuus. Totalitarismien tunnistamisessa auttaakin havainto siitä, missä merkityksiä vääristävä *doublespeak* ja totuutta sanatulvalla peittelevä *newspeak* kulloinkin kukoistavat. Voisi hyvin ajatella, että tällä hetkellä aivopesu on meneillään Euroopan unionissa, joka rasismin estämisen varjolla kieltää siirtolaisuuteen ja työvoiman pakkosiirtoihin liittyvien todellisten ongelmien arvostelun, valtioita ja kansalaisia velkaannuttamalla takaa maailmanlaajuisten suuryritysten liikevoitot sekä tiettyjä sanoja kieltämällä ennaltaehkäisee väärin ajattelemista ja ajatusrikoksia. Kenties vain Pohjois-Koreassa, Venäjällä ja islamistisissa maissa yksityisyydensuojan loukkaukset on viety

pitemmälle kuin maailmanpolitiikan Ison Antin ja Rannanjärven, eli Yhdysvaltain ja Britannian muodostamassa ”Oseaniassa”, jossa kansalaisia tarkkaillaan ja suojellaan heidän omaksi parhaakseen (mutta heidän tahtonsa vastaisesti) terrorismin torjunnan varjolla. Dystopiat muodostavat siis vähintään yhtä filosofisen katsantokannan tulevaisuuteen kuin utopiatkin. Filosofeille ne tarjoavat houkuttelevan pelikentän juuri siksi, että totuuden ja epätotuuden väline on kieli, ja kieleen sisältyvien kivien ja kantojen käänteleminen sekä todellisuutta vääristelevien ideologisten salakarien raivaaminen on filosofien ominta alaa.

Utopioihin liittyvä kielteinen puoli on se, että myönteiset ennusteet voivat parantaa ihmisten itseluottamusta ja kielteiset ohjata heitä masentumaan, ja molemmissa tapauksissa aivan turhaan. Utopisteille tyypillinen haavemaailmojen luominen, ulkopuolisuus ja sivustakatsojan rooli on kuitenkin filosofeille yleensä hyväksi, se kun tekee mahdolliseksi vetäytyä omalle onnen saarelleen katselemaan tyynesti maailman menoa ja elättämään kapinan mahdollisuutta. Myös aika on usein utopioiden puolella. Ajan rientäessä anarkistin onkin syytä iloita, sillä parempi tulevaisuus on päivä päivältä lähempänä kuin koskaan!

Luonnonvoimien ylittäminen

Anarkistinen vaihtoehtojen etsintä ei ole rajoittunut vain ajan ja paikan utopioihin. Myös kuvitteellinen ja kertomuksellinen ajattelu on ollut anarkismin tärkeä ehto. Keskiajalla suuri osa kumouksellisesta ajattelusta ammensikin voimansa nimenomaan fiktioiden ja legendojen piiristä. Kansantarinat, uskonnolliset pyhimystarinat ja myöhempi populaarikulttuuri ovat täynnä kertomuksia, joiden sankari ei ole lainkuuliainen ylimys vaan oikeudenmukaisuutta puolustava karkea ja kansanomainen rahvaan edustaja. Kuvitelmat ja tarinoiden sankarihahmot ovat toimineet esikuvina varhaisille anarkisteille. Periaatteellinen taistelu oikeudenmukaisuudesta lainmukaisuuden kustannuksella on tehnyt anarkistista itsestään usein lainsuojattoman ja ympäröinyt hänen päänsä pyhimyksen sädekehällä. Anarkismin aamunkoitto ajoittuu nimenomaan korkeakirkollisuuden kauteen, kun eräät mystikot rohkenivat kapinoida katolisen kirkon oppeja vastaan.

Kuullessamme gregoriaanista kirkkolaulua mieleemme palaavat keskiajan ihmisen suunnattomin ponnistuksin valmistamat, meitä alati hämmästyttävät miniatyyripuupiirrokset. Eräässä tällaisessa piirroksessa on kaiverrettuna saksalaisen dominikaanimystikon

Heinrich Seusen (1295–1366) kuva. Hän toimi muun muassa oman sääntökuntansa lehtorina Konstanzissa, jossa hän päätyi askeesin kautta valaistuksen tielle. Seusen kollegat olivat hänelle kateellisia, koska askeettiveli tuli toimeen, vaikka hänelle ei maksettu mainittavaa palkkaa. Häpeissään he olivat, koska he itse haalivat haltuunsa mammonat ja rahat mutta eivät saaneet aikaiseksi mitään merkittävää filosofiaa kuten Seuse. Lopulta häntä syytettiin mestari Eckartin harhaoppien puolustamisesta, ja hänet karkotettiin eteläiseen Ulmiin (myöhemmän utopistin Tommaso Campanellan tavoin Eckartkin oli dominikaanimunkki). Oppineen yhteisön ulkopuolella Seusella oli käytössään arvokkainta pääomaa, jota mystikko tarvitsee, eli mietiskelylle omistettavaa aikaa. Elämänsä loppuvaiheiden ajan hän toimi syrjittyjen ja hädänalaisten auttajana ja omistautui kirjallisille töilleen.

Kirkon historia tuntee useita köyhyysmystikoita. Eräät muodostivat kokonaisia veljeskuntia, kuten espanjalainen karmeliittajärjestö, joka edelleenkin tunnetaan kengättömästä vaelluksestaan pyhälle maalle Carmeliin. Heinrich Seusen esimerkki edustaa kuitenkin anarkismia nimenomaan individualistisuutensa vuoksi: sen keskipisteessä ovat yksilön elämänkokemus ja rakkauskäsitys, jotka ohittavat kirkon kollektiivisen opetuksen. Tästä seikasta syyllisyyttä tuntevana Seusen mainitaan kantaneen yllään erityistä katumusvaatetta. Valaistumistaan edeltäneen askeesinsa parhaina päivinä nuori Heinrich Seuse käytti vartalonsa ympärillä hihnaa, johon oli kiinnitetty 150 terävää messinkinaulaa, terät päin ihoa, ja sitä hän piti yllään myös nukkuessaan. Estääkseen raapimasta itseään hän kietoi kaulansa ympärille vyön ja niittasi siihen kaksi nahkarengasta, joihin hän työnsi kätensä ja lukitsi ne riippulukolla. Hän valmistutti itselleen parin nahkakäsineitä ja antoi sepän kiinnittää niihin kauttaaltaan messinkinastoja. Lisäksi hän oli tehnyt itselleen ruoskan. Ruoskaan hän antoi kiinnittää teräviä messinkikärkiä, joilla hän piiskasi itseään ankarasti...[85]

Tältä siis näytti kerjäläismunkki Heinrich Seuse, ja yhtäläisellä hartaudella hän pyhittäytyi köyhyyden hyveessä. Itse paavi vakiinnutti ”mustiksi veljiksi” kutsuttujen munkkien aseman siirtämällä inkvisition pelkästään dominikaanien tehtäväksi, mistä saakka heidän sanotaan harjoittaneen korkeatasoista filosofista ja teologista tutkimusta... Dogmatiikan professori Seppo A. Teinonen puolestaan kertoo löytäneensä Seusen teksteistä myös joitakin ”naisellisiksi” luonnehtimiaan piirteitä,[86] mutta kyllä hänen elämänsä kelpaisi paremmin malliksi Tomin miehelle. Seusesta ei tosin tullut uskonsa puolesta kuollutta marttyyria, vaan hän siirtyi ajasta ikuisuuteen luonnollista tietä noin 70 vuoden iässä. Marttyyrin osakaan ei ole

tosin anarkisteille tuntematon. Suurin osa ihmisistä kuolee näet ilman syytä, turhaan. Sen sijaan oman elämän uhraaminen jonkin tärkeän asian puolesta on hyvä ajatus, koska niin tehdessään ihminen ei kuole turhan tähden kuten toiset. Joskus on suorastaan kunniakkaampaa kuolla kuin suostua aterioimaan vihollistensa kädestä.

Mystikkojen keskeinen opetus nykyajan anarkistille on, että heidänkin näkemyksensä hyveellisestä ja oikeasta elämästä oli koko ajan tavallisen kansan eikä kirkkoruhtinaiden puolella. Mystikkojen harjoittama anarkia oli kuitenkin vielä hieman kompleksista aivan kuten heidän uskontonsakin, joka teki kurjuudesta ja köyhyydestä ihanteen ja tavoittelun kohteen; olihan itse Kristuskin kipujen ystävä ja sairauksien tuttava. Mystiikka oli alkeellista yritystä hallita yhteiskunnallisia ilmiöitä jäljittelemällä niitä uskonnollisten mallien avulla, eikä siitä puuttunut piirteitä, joita nykyään sanottaisiin maagisiksi tai ritualistisiksi.

Mystikko-anarkisti tavoitteli tiellään ja toiminnallaan suorastaan yliluonnollisia tuloksia. Tässä yhteydessä "yliluonnollinen" ei tosin viittaa niinkään henkimaailman asioihin kuin siihen, mikä perimmältään on sangen inhimillistä mutta vaikeasti saavutettavaa. Ihminen kun pystyy ajattelunsa ja tahtonsa avulla myös muuttamaan yhteiskunnallisia valtasuhteita, jotka voivat ainakin aluksi näyttää luonnonlainomaisilta ja välttämättömiltä. Muutoksen avaimet nähtiin metafyysisessä idealismissa, jonka visioista löytyi voimaa maailman tai ainakin joidenkin sen puolien korjaamiseksi.

Ulkopuolisuus ja lainsuojattomuus

Keskiaikaisen legendan Robin Hood puolestaan on maallistuneen anarkismin tunnetuimpia hahmoja. Myös hän oli lainsuojaton *outsider*, sillä häntä ei kietonut valtaansa hovielämä, jota leimasivat juoruilu ja suosion tavoitteleminen. Sen sijaan häntä jahtasi Nottinghamin (vrt. sanaan "nothing") seriffi, joka vehkeili kuninkaan selän takana, kun kuningas itse oli matkoilla. Robin Hood asui ystävineen Sherwoodin metsässä, joka suojeli heitä, sillä paikalliset asukkaat uskoivat metsän olevan kirottu. Pahaksi onneksi metsän halki kulkeva reitti muodosti lyhimmän tien Lontooseen, ja silvan siimeksessä tapahtuikin luvattomia asioita, kun Robin ryösteli matkaan uskaltautuneita rikkaita ja jakoi heidän omaisuutensa köyhille. Seriffi puolestaan kiusasi ja kiristi kansaa saadakseen tietää hänen olinpaikkansa. Tämä antoi seriffille aihetta myös todelliseen huoleen, jonka hän ilmaisee Robin Hoodin mukaan nimetyssä elo-

kuvassa seuraavasti: ”Ensin Robin Hood varastaa minun rahani ja jakaa ne kansalle. Sitten hän pakottaa minua rankaisemaan kansaa ja lopputuloksena kansa rakastaa häntä!”[87] Robin Hood oli viekkaudessaan varmasti ensimmäisiä sosiaalidemokraatteja, mutta lainsuojattomuudessaan hän oli ensisijaisesti anarkisti. Aitoa sosialismia ennakoikin enemmän seriffi itse, joka kierteli rosvoamassa kansalaisten yksityisomaisuutta laillisilla verotusteknisillä verukkeilla.

Robin Hoodin todellinen olemassaolo on jaksanut askarruttaa ihmisiä jo 800 vuoden ajan, mutta legendan tulevaisuus näyttää edelleen turvatulta. Hänen seuraajiaan ovat muiden muassa Batman, Mustanaamio ja Zorro, joiden kapinallisuuden syistä ei ole esitetty enempää kuin atavistisia aavistuksia. Robin Hoodia ei alun perin kuvailtu langenneeksi aatelismieheksi vaan tavalliseksi kansan edustajaksi. Myöhemmin hänelle on kuviteltu erityyppisiä ominaisuuksia sen mukaan, mikä on näyttänyt retorisesti tehokkaimmalta. Hänet on esitetty yhtä hyvin heinähattuisena resupöksynä kuin korskeana prinssinäkin. Myös Jeesus Nasaretilaiselle (n. 5 eKr. – 33 jKr.) omistettiin keski- ja uuden ajan kuvataiteissa joko heikon tai vahvan vapahtajan olemuspiirteitä aina sen mukaan, haluttiinko hänet nähdä nöyrän ja palvelunhaluisen seurakunnan vai nousevan ja voimistaan tietoisen kirkon esikuvana. Esimerkiksi Michelangelon vuonna 1499 valmistuneen *Pietà*-veistoksen henki on kokonaan toisenlainen kuin Bysantin samanaikaisen ikonitaiteen, puhumattakaan Elisabeth Ohlson-Wallinin valokuvista, joissa Jeesus esitetään seksuaalivähemmistöliikkeen kansalaisoikeustaistelijana ja gay-liikkeen aktivistina. Ensin mainitussahan on kuvattuna ristiään kantava muskeli-Jeesus, ortodoksisessa pyhäinkuvassa sädekehäinen henkiolento, ja viimeksi mainittua leimaa sama arkisuus, jonka tunnemme myös etnisten vähemmistöjen halusta piirtää itselleen musta Jeesus tai latino-Jeesus.

Syitä anarkistien ulkopuolisuuteen on selitetty eri kertomusperinteissä eri tavoin. Usein oli tapahtunut jokin dramaattinen ”vääryys”, joka erotti anarkistin yhteisöstä ja siirsi hänet porvarillisen elämäntavan tuolle puolen. Suosittu romanttinen tulkinta anarkistin lainsuojattomuudesta on esitetty paholaismyytin kautta. Esimerkiksi Robin Hoodin elämässä nähtiin kytkös demonisiin voimiin, kun hänen isänsä selitettiin (tosin epätotuudenmukaisesti) myyneen sielunsa Pirulle. Tätä erehdystä nuori Robin ryhtyi sitten korjaamaan. Vastaava kehityskulku erottuu Batmanin, Mustanaamion ja Zorron elämäkerroissa, joiden sankari on yksinäinen yön kostaja, auringonlaskun kultaamaa taivaanrantaa kohti etenevä *lonely rider*.

”Arvoisa kust'antaja...”

Jos edellä esitetty kertomuksellisuus onkin muodostanut anarkistiselle kuvittelukyvylle tärkeän kasvualustan, lisää innoitusta se on saanut modernin ajan taiteista. Taiteellisessa viitekehyksessä anarkismin leima on langennut dadaismille. Surrealismin tavoin se syntyi vastareaktiona ensimmäisen maailmansodan hulluuksiin, kun taiteilijat alkoivat toistaa teoksissaan ympärillään riehunutta järjettömyyttä. Dadaistit arvelivat voivansa hävittää koko väkivaltaisen yhteiskunnan käymällä sitä edustavan taiteen kimppuun: laatimalla sen luomuksista irvikuvia. He katsoivat, että myös taide oli osa mielivaltaista yhteiskuntaa ja että vandalisoimalla tämän yhteiskunnan taiteelliset esitykset he saisivat pulautettua pohjaan myös yhteiskuntajärjestyksen.

Dadaismin käsitteen otti käyttöön romanialais-sveitsiläinen runoilija Tristan Tzara (1896–1963) vuonna 1916. Sen ranskankielinen alkuosa ”dada” tarkoittaa lobotomiaklinikoiden ja naivismin ilmapiiriä tavoitellen 'keinuhevosta'.[88] Dadaistit keräsivät tarveaineensa kaduilta ja takapihojen mehevistä roskalaatikoista aivan niin kuin Sigmund Freud oli löytänyt lähdeaineistonsa samaan aikaan esiin tonkimastaan piilotajunnasta. Esimerkkiä näytti muiden muassa newyorkilainen Marcel Duchamp (1887–1968). Hän varasti yleisestä vessasta pisuaarin, signeerasi sen ja asetti sen taidemuseoon näytteille. Samalla hän ennakoi poptaiteilija Andy Warholin hyödyntämää kantilaista totuutta, jonka mukaan esineet muuttuvat taideobjekteiksi, kun ne irrotetaan tavanomaisesta käyttöyhteydestään ja asetetaan julkisesti näytteille. Kantille ovat velkaa myös Campbellin soppatölkit. Duchampin esityksen urinaali on sen sijaan kadonnut, kuten suuri osa muutakin provokatoristen näyttelyjen esittelykamaa. Tämä osoittaa manifestaation arvon olleen ensisijaisesti aktissa itsessään eikä niinkään näytteille asetetuissa esineissä (he itse kutsuivat teoksiaan *ready made* -valmisteiksi). Kadonnut on myös Duchampin tuoli, jonka selkänojaan oli kiinnitetty polkupyörän vanne; ehkä ne ovat päätyneet takaisin kiertoon.

Dadaisteja lähellä oli myös mystikko-runoilija Guillaume Apollinaire (1880–1918), jonka äiti oli syntynyt Helsingissä; isästä ei ole varmuutta. Hän kuului alun perin puolalaiseen ylimystöön, asui Monacossa, Monte Carlossa ja Pariisissa ja tunnettiin lopulta pornokustantajana. Häneltä on julkaistu muun muassa teos *Hirveä Hospodar ja nuoren Don Juanin urotyöt* (1907), ja hänen perinnettään ovat jatkaneet 60-lukulaiset beat-kirjailijat Allen Ginsberg (1926–1997), ”on the road” Jack Kerouac (1922–1969) sekä Yhdysvaltojen

kirjallisuuden viimeiseksi neroksi mainittu William S. Burroughs (1914–1997). Vakavammin otettavina kirjallisuuden uudistajina on pidetty ranskalaisia Arthur Rimbaudia (1854–1891) ja hänen rakastajansa Paul Verlainea (1844–1896), jotka hekin tavallaan edustivat anarkistista liikettä – hyväksytyksi tulemisensa johdosta ehkä kuitenkin beat-sukupolvea vaimeammilla äänenpainoilla.

Dadaismia on pidetty taiteista anarkistisimpana, sillä se teki selvää kielioppisäännöistä. Ismiytyminen ja hyväksytyksi tuleminen katkaisivat kuitenkin dadaistiselta liikkeeltä sen terävimmän kärjen. Pelkkien muotojen rikkomiseen keskittyvä mielivaltaisuus ei erottunut enempää anarkistiseksi kuin mikään muukaan taide. Esimerkiksi Tzara ja Duchamp eivät pystyneet puhuttelemaan ihmisiä enää millään sisällöillä, ja argumenttina dadaismi jäi lopulta raihnaiseksi voihkaisuksi. Seuraava Tzaran sepittämä runo saattaa tosin tuoda mieleen joitakin muistumia Quintus Horatius Flaccuksen *Ars poeticassaan* kuvailemasta olennosta, jolla on naisen pää ja kalan pyrstö ja jonka muu ruumis koostuu mitä erilaisimmista osista. Se käyköön esimerkiksi dadaistien kirjallisesta taiteesta.

Dada est un microbe vierce
Dada est contre la vie chère
Dada
société anonyme pour l'exploitation des idées
Dada a 391 attitudes et couleurs différentes, suivant
le sexe du président
Il se transforme – affirme – dit en même temps le
contraire – sans importance – crie – pêche á la ligne
Dada est le caméléon du changement rapide et intéressé
Dada est contre le futur. Dada est mort. Dada est idiot
Vive Dada, dada n'est pas une école littéraire hurle.

[Dada on neitseellinen mikrobi
Dada taistelee korkeita elinkustannuksia vastaan
Dada
äänetön osakeyhtiö ideoiden toteuttamista varten
Dadalla on 391 erilaista asennetta ja väriä koskien
presidentin sukupuolta
Se muuttuu – vahvistaa oppositio samaan
aikaan – ei väliä – se kirkaisee – ja päätyy kalaan
Dada on nopean ja kiintoisan muutoksen kameleontti
Dada vastustaa tulevaisuutta. Dada on kuollut. Dada on idiootti.
Kauan eläköön dada! Ja kuitenkaan se ei ole koulukunta.][89]

Dadaismi oli siis salamanteri, joka vaihtoi väriä yhtä sukkelasti kuin postmoderni genderblender sukupuolta tai niin sanottu takinkääntäjä poliittista ideologiaa. Sen moraalinen selkäranka oli notkea kuin madolla, ja myöhempien aateveljiensä tavoin sekin osoittautui työpajaksi, joka romahti. Myöhempien postmodernistien tavoin dadaistisia anarkistitaiteilijoita leimasi kyynisyys ja lähes kaiken olemassa olevan kieltäminen.

Taiteellisen ilmaisun pysyvimpiä piirteitä on, että se perustuu sekä muotoja että sisältöjä määräävien sääntöjen rikkomiseen – tai niiden ylenpalttiseen noudattamiseen, kuten maalauksessa, joka esittää ”keskimääräistä suomalaista taidekäsitystä miellyttävää maisemaa” (järvenranta, sauna, akka, kissa ja niin edelleen). Mutta myös sitä vastaava antitaide vaatii, että sääntörikkomukset ovat hallittuja. Sen sijaan anarkistinen taide ei edellytä tekijältään muuta kuin uhkarohkeaa mieltä, ja juuri tämä piirre erottaa sen ”oikeasta” taiteesta – ja samalla myös taiteellisista korkeakulttuureista. Anarkistisista taidetempauksista elämään jäävät vain taiteellisen protestoimisen perinne ja kokeileva kapinamieli.

Filosofista, eroottista ja poliittisesti puhuttelevaa anarkistisissa taiteen lajeissa oli niihin sisältyvä vilpittömyys. Esimerkiksi poptaiteen ideana oli tehdä taidetta siitä, mikä tekijän *omasta mielestä* on kaunista. Kauneuselämysten subjektiivisuuden tunnustaminen ja alitajuisten yhteyksien myöntäminen ovat aina olleet taiteellisen tekemisen alkuperäisiä ja rehellisiä toimintaperiaatteita. Sen sijaan pyrkimys ”objektiiviseen taiteeseen” on edellyttänyt tekijöiltään tulkitsemista ja tulkintojen representointia eli esittämistä. Mitä suurempaan objektiivisuuteen taide on pyrkinyt, sitä selvemmin se on menettänyt luovia voimavarojaan. ”Hyvä keskiluokkainen maku” onkin syntynyt juuri ajatuksesta, että koetun ja tulkitun sekä tiedostetun ja alitajuisen aineksen välillä olisi vallittava ”tasapaino”. Dadaismi ja poptaide puolestaan suosivat ja hyödynsivät ”rahvaan taidetta” ja sitä kautta vapauttivat ihmisiä kahlehtiviksi koetuista korkeakulttuureista sekä erityyppisistä korkea–matala-asetelmista.

Dadaismin ja poptaiteen merkitys ei ollut vain siinä, että ne toteuttivat eräänlaista ”suoraa taidetta”. Niinpä myöskään anarkististen taidemuotojen demokratiaihanne ei kehota sen enempää yleisöjä kuin taiteilijoitakaan rämpimään arjen kurjuudessa. Ihmisten elämä tuntuu usein ankealta siksi, että siitä puuttuvat henkiset arvokokemukset. Anarkistisen taiteen merkitys on yleviksi koettujen taidemuotojen tekemisessä osaksi ihmisten arkipäiväistä elämää. Yhä edelleen voi hämmästellä, miksi esimerkiksi raskasta työtä tekevät ihmiset eivät hakeudu lukuisammin virkistymään oppe-

raan tai balettiin, vaikka se ei tule kalliimmaksi kuin kapakoissa kuhkiminenkaan.

Amerikan anarkismi

Jo edellä mainittiin, että anarkistisen ajattelun koti on pitkään ollut Euroopassa. Kuitenkin esimerkiksi poptaidetta voidaan pitää niin amerikkalaisena ilmiönä, että on kysyttävä, olisiko anarkismia nykyisissä muodoissaan olemassa ilman amerikkalaisen ajatteluperinteen vaikutusta. Entä millä tavalla poliittinen anarkismi kotiutui uudelle mantereelle Yhdysvaltoihin, joka on omana suurvalta-aikanaan kuosiutunut lähinnä maailmanpoliisin rooliin?

Anarkismin perinne on Yhdysvalloissa ollut aina idealistista ja esteettistä ja turvautunut siihen perustuslakien marmorijalustaan, jolla on vankka alustansa Ranskan suuren vallankumouksen (1789) vapausoikeuksissa. Poikkeuksena tästä voidaan pitää Henry David Thoreauta (1817–1862), jonka tunnetuimpia teoksia on hänen kirjoittamansa essee *Kansalaistottelemattomuudesta* (*Civil Disobedience*) vuodelta 1849. Se julkaistiin alun perin nimellä *Resistance to Civil Government*, ja kirjoituksen mukaan sellainen hallitus on paras, joka hallitsee vähiten. Thoreau kannatti muun muassa *laissez-fairea* eli antaa mennä -periaatetta, mutta hän arvosteli myös Yhdysvaltojen perustuslakia siitä, että se on aivan liian hidas puuttumaan epäoikeudenmukaisuuksiin Coltin paukkeesta kärsivässä Lännessä.

Thoreaun edustama kansalaistottelemattomuuden ajatus on linjassa Yhdysvaltain itsenäisyysjulistukseen sisältyvän anarkistisen ja ihmisten itsemääräämisoikeutta oikeuttavan kehotuksen kanssa. Tämän vuodelta 1776 olevan ja ”Amerikan vallankumouksen” alkuna tunnetun tekstin mukaan kansalaisilla on oikeus ja velvollisuus erottaa sellainen hallitus, joka rikkoo elämän, vapauden, onnellisuuden ja tasa-arvoisuuden periaatteita, ja perustaa sen sijaan uusi hallitus. Mainittakoon, että julistuksen hyväksymisen kannalta ratkaisevan äänen antoi sukujuuriltaan suomalainen John Morton (1724–1777), joka Pennsylvanian edustajana allekirjoitti yhteensä kolmentoista brittiläisen siirtokunnan antaman itsenäisyysjulistuksen.

Amerikkalaisen anarkismin merkittävimpiä edustajia oli kirjailija Ralph Waldo Emerson (1803–1882), jota voi pitää kansainvälisessä katsannossa eräänlaisena ”esianarkistina”. Hän julkaisi vuonna 1836 teoksen *Luonto* (*Nature*), joka ei nimestään huolimatta edusta naturalismia ollenkaan vaan eräänlaista luonnon sielutta-

mista. Siihen hän oli saanut vaikutteita muun muassa Platonilta, englantilaiselta idealistirunoilijalta George Herbertiltä (1593–1633) ja ruotsalaiselta selvänäkijältä Emanuel Swedenborgilta (1688–1772).

Naturalismia ja materialismia Emerson piti menneisyyden kahleina, kun taas idealistit saattoivat hänen mielestään myös muuttaa maailmaa ja saada vanhat laitokset kumottua. Tässä näkyy jälleen anarkistien usko ihanteiden ja mytologian täyttämiin visioihin. Mystis-idealistinen paremman elämän kaipuu yhdistyi Emersonin ajattelussa näennäistranssendentalistiseen tulevaisuudentoivoon, joka menestyi tuohon aikaan suositun kehitysuskon siivellä. Amerikka oli Emersonin mielestä tulevaisuuden maa, jonka piti katkaista välinsä vanhan mantereen taantumukselliseen sivistykseen. Paljolti näin on valitettavasti käynytkin. Mutta hänen romanttisissa lauluissaan voi kuulla soivan myös eteläamerikkalaisen säveltäjän Heitor Villa-Lobosin (1881–1959) lumoavien sävelten. Juuri brasilialaisen Villa-Lobosin Bach-muunnelmia[90] voi suositella lukumusiikiksi syvennyttäessä Emersonin seuraavaan ajatukseen:

> Sävelten harmonian laki toistuu värien harmoniassa. Graniitin olemuksen erottaa sitä kuluttavan joen olemuksesta vain virtaavan veden vuolaus. Alavirtaan juokseva joki mukailee ilmaa, joka virtaa sen yläpuolella; ilma mukailee valoa, joka halkoo sitä vielä hienojakoisemmin; valo mukailee lämpöä, joka kulkee sen mukana avaruuden halki. Jokainen olio on vain mukaelma [*modification*] toisesta; niiden samanlaisuus on suurempaa kuin niiden erilaisuus, ja niiden olemassaolon lainalaisuudet ovat perin pohjin yhtä ja samaa. Näin jonkinlainen yhden organisoitumisperiaatteen laki pätee halki koko luonnon. Tämä ykseys on niin ilmeistä, että se voidaan helposti nähdä; se verhoutuu Luonnon pintakuoren alle ja kätkee alkulähteensä Universaaliin Henkeen [*the Universal Spirit*].[91]

Maantieteellisistä etäisyyksistä huolimatta anarkistien ja kansallismielisten romantikkofilosofien sielunmaisema on ollut eri puolella maailmaa yhteinen. Ykseysfilosofian ja harmonia-ajatuksen lisäksi siihen liittyvät symbolisestikin merkittävät valloituksenhalu, ambivalentti vihan ja rakkauden yhtäaikaisuus sekä nuorten miesten tulevaisuudentoivo. Samaa henkeä ilmentää myös tsekkiläisen kansallisromantikon Antonín Dvořákin (1841–1904) *Uuden maailman sinfonia*, joka on omistettu juuri Amerikan valtaukselle.[92] Dvořák loi teoksensa Yhdysvalloissa viettäminään vuosina hyödyntäen intiaanien ja neekerien sävelmiä sekä Amerikan alkuperäiskansojen juurevaa folkloristista perinnettä. Vuonna 1893 New Yorkin Car-

negie Hallissa kantaesityksensä saanutta teosta leimaa kuulaus ja raikkaus, joiden maalaama sävelmaisema kuvittaa oivallisesti myös amerikkalaisen vapausanarkismin spirittiä.

Amerikkalainen anarkia huipentuu loisteliaimmin Ralph Waldo Emersonin käsityksessä, että olevaisen kosmisessa ykseydessä ihmisen sieluun sisältyy äärettömyys, jonka johdosta jokaiseen ihmiseen kätkeytyvät ihmiskunnan suurimmat ja uljaimmat henget. Ihmisen hengellisyys toteutuu hänen löytäessään oman neroutensa (Emerson todellakin käyttää tätä sanaa) lähteen ja sulautuessaan kaikkivaltiaaseen Jumalaan. Tämä antaa ihmiselle oikeuden puhua omalla äänellään, aivan niin kuin Nietzsche antoi Zarathustralleen oikeuden julistaa omaa sanomaansa muiden mielipiteistä välittämättä. Esseessään ”Itseensä luottava ihminen” (*Self-Reliance*, 1841), joka sisältyy Yhdysvaltojen kirjallisuuden avainteksteihin, Emerson kirjoittaa näin:

> Luottamus omaan ajatukseen, usko, että se, mikä on totta itselle oman sydämen syvyydessä, on totta kaikille ihmisille – se on neroutta. Kun lausut piilevän vakaumuksesi, se saa yleisen merkityksen, sillä se, mikä on sisintä, muuttuu aina ulkonaisemmaksi – ja ensimmäinen ajatuksemme kajahtaa meille takaisin huomispäivän torvien soittona. Sielun ääni on meille jokaiselle tuttu, ja ylin ansio, jonka katsomme kuuluvan Moosekselle, Platonille ja Miltonille, on se, että he ovat pitäneet kirjoja ja traditioita mitättöminä ja ovat puhuneet sitä, mitä ovat itse ajatelleet, eivät sitä, mitä muut ihmiset ovat ajatelleet.[93]

Tässä onkin anarkistista viisautta filosofeille. Emersonin anarkismi oli alkuperältään uskonnollista ja protestanttista. Hän toimi muun muassa anglikaanikirkkoa lähellä olevan unitaarikirkon pappina. Suuntaukselle oli ominainen katsomus, että Jumala on perimmältään ykseys (engl. *unity*). Hylätessään kolminaisuusopin unitaarikirkko hylkäsi samalla myös pelastuksen ja armon opinkappaleet, mikä merkitsi ajatumista erilleen kristillisestä perinteestä, lähemmäksi uusplatonista ja spinozalaista monismia.

Emersonin mukaan ihminen saavuttaa tasapainon ja harmonian omassa elämässään nimenomaan filosofisen mietiskelyn ja toiminnan kautta. Ajattelutapa on ollut myöhemmin ominainen myös monille muille anarkisteille. Arvioitaessa Emersonin merkitystä anarkismille on hyvä muistaa, että Emerson filosofoi juuri eurooppalaisen anarkismin esiinnousua edeltäneillä vuosikymmenillä ennen vuotta 1860. Esseessään ”Historia” hän maalailee individualistisen maailmanselityksensä poliittisia ulottuvuuksia tavalla, jossa yksilö

ja yhteisö kietoutuvat yhteen mutta aina yksilön aloitteesta ja yksilön voitoksi:

> Jokainen ihminen on universaalin hengen uusi ruumiillistuma. Sen kaikki ominaisuudet ovat hänessä. Hänen yksityisen kokemuksensa jokainen vaihe luo valoa siihen, mitä suuret ihmisyhteisöt ovat tehneet, ja hänen elämänsä kriisit viittaavat kriiseihin kansakunnan elämässä. Jokainen vallankumous on ollut ensin ajatuksena yhden ihmisen hengessä, ja kun sama ajatus johtuu jonkun toisen ihmisen mieleen, se on kysymyksessä olevan aikakauden avain. Jokainen uudistus on ollut aikanaan yksityinen mielipide, se ratkaisee aikakauden ongelman.[94]

Vaikka ihminen sulautetaankin oheisessa katkelmassa yleismaailmalliseen henkeen, tuon hengen toiminnan kannalta ratkaisevaa on ihmisyksilön oma panos. Tavallaan se vahvistaa myös hegeliläisen maailmanhengen toimintaperiaatteet. Emersonin käsitys ”kunkin aikakauden avaimista” on lähellä sitä historian tutkimuksen alalla suosittua näkemystä, että historiassa esiintyy silloin tällöin eräänlaisia supertapahtumia, joilla on paljon suurempi vaikutus kuin tavallisilla tapahtumilla. Nämä supertapahtumat muuttavat ja määrittävät historian kulkua, ja niitä ovat esimerkiksi poliittiset vallankumoukset. Tämän mukaan katsotaan, että historiaa muovaavien voimien motiivit elävät laajasti ihmisten mielessä ja että tiettyyn ajankohtaan osuessaan jonkun yksilön toimintapanoksella voi olla aivan ratkaiseva merkitys.

Kun esimerkiksi Dante julkaisi *Jumalaisen näytelmänsä* 1300-luvun alussa, tuntui kuin se olisi avannut jonkinlaisen patosulun. Renessanssin henki tulvi Italiasta ja pyyhki yli Euroopan. Samalla tavoin myös Marxin ja Engelsin ulkoisilta mitoiltaan vaatimaton kirjanen, *Kommunistinen manifesti* (1848), aiheutti liikekannallepanon sadaksiviideksikymmeneksi vuodeksi. Tällaisten supertapahtumien varaan vannovaa ”vedenjakajateoriaa” voidaan arvostella yksinkertaistavaksi. Mutta ilmeistä on, että historian kulkua todella muovaavat sellaiset tapahtumat, jotka tuntuvat sattuvan Emersonin kuvaamalla tavalla ”oikealla hetkellä”. Epäselväksi tosin jää, yhdistävätkö ne toisiinsa mahdollisuuksia, jotka jo aiemmin leijuivat ilmassa, vai osuvatko ne vain sattumanvaraisesti sellaisten tapahtumien alkuun, jotka myöhemmin keinotekoisesti liitetään yhteen. Esimerkiksi Nietzschen ironisen toteamuksen mukaan ”ennen vaikutusta uskotaan toisiin syihin kuin vaikutuksen jälkeen”.[95] Joka tapauksessa vedenjakajateorian valossa korostuu yksilöiden asema historian vaikuttajina. Sen valossa voidaan luontevasti tun-

nustaa myös anarkististen tekojen merkitys, ja anarkisteille lankeaa heidän ansaitsemansa kruunu.

Edellä sanotun valossa on tuskin yllätys, että Emersonin ajatukset puhuttelivat voimakkaasti juuri Nietzscheä. Tämä vaikutusyhteys ei ole vain oletuksenvarainen tai irrallinen, vaan Nietzsche todella puhui Emersonista toistuvasti, korostetusti ja yleisestä kyynisyydestään huolimatta harvinaisen lämpimään ja omistuksenhaluiseen sävyyn.[96] Emersonin *Esseistä* hän kirjoittaa: ”*Emerson.* En ole koskaan tuntenut olevani niin kotonani, niin omassa kodissani missään [muussa] kirjassa – en saa sitä ylistää, se on minulle liian läheinen.”[97] On vaikea sanoa, mitkä ajatukset ovat siirtyneet suoraan saksalaisen filosofin teoksiin. Eräällä tavalla tämän vaikutushistorian osoittaminen olisi myös tarpeetonta, kun puhe on mitä itsenäisimmistä ajattelijoista.

Emersonin mielestä ihmisen tulee oppia havaitsemaan ja katselemaan sitä valon välkettä, joka leimahtaa hänen sielunsa sisältä, eikä antaa ajatustensa häipyä pois vain siksi, että ne ovat hänen omiaan. Hän loihe lausumaan jopa niin, että ”[j]okaiseen neron tuotteeseen näemme sisältyvän hylkäämiämme omia ajatuksia: ne palaavat meille tavallaan oudon majesteettisina.”[98] Emersonin elämänfilosofia kääntää päälaelleen vanhan tutun hokeman, että ominamme pidämme vain niitä ajatuksia, joita emme tunnista myös muiden ajattelemiksi. Sen sijaan se julistaa täsmälleen päinvastaista sanomaa: toisten ajatuksina erehdymme pitämään vain niitä omia ajatuksiamme, joita emme heti tunnista omiksemme! Ihmisen on siis syytä luottaa itseensä ja pitää kiinni oman filosofisen katsantokantansa oikeutuksesta. Sillä: ”Muutoin tulee joku vieras huomenna sanomaan mestarillisen järkevästi juuri sen, mitä olemme kaiken aikaa ajatelleet, ja meidän on pakko ottaa toiselta häveten vastaan oma mielipiteemme.”[99] Nämä horjumattoman itseluottamuksen peruskalliolta singotut sanat ovat sellaisen filosofin viisautta, joka ohjaa hakemaan myös anarkistien omalle tunnukselle, ympyröidylle A-kirjaimelle, rekisteröidystä tavaramerkistä kertovan ®-tunnuksen ja patentin!

Nietzschen myötävaikutuksesta eurooppalaiseen anarkismiin on sekoittunut valtameren takaisia aineksia, eikä Emersonin kaavailema eurooppalaisen sivistyksen hylkääminen siis kaikin osin onnistunut. Sen sijaan 1900-luvulla uudisraivaajien harjoittama uuden etsintä kariutui Amerikassa. Sisällissodan jälkeistä vuosisataa leimannut harmonian, konsesuksen ja konstruktivismin kaikkivoipaisuuskuvitelma mureni viimeistään 1930-luvun suuren laman ja toisen maailmansodan myötä. Vaihtoehtoisten todellisuuksien etsinnästä tulikin yllättäen kiellettyä toimintaa, ja utooppisesta anarkis-

mista jäljelle jäivät vain isänmaallisuus ja kansallishenki, joista tosin puuttuivat romantiikalle ominaiset pehmeät sävyt. Tämä merkitsi takaiskua kaikelle anarkismille.

Varsinainen kommunismi kiellettiin Yhdysvalloissa vuonna 1954, minkä yhteydessä siitä tehtiin maanpetoksellista toimintaa. Kommunisteja vangittiin ja kuulusteltiin kongressin asettamissa komiteoissa. Yhdysvaltalaiset kommunistit olivat keskittyneet pääasiassa atomipommin vastustamiseen, ja heitä epäiltiin tietojen vuotamisesta Neuvostoliittoon. Toimintasaartoon asetettujen joukkoon luettiin myös atomiaseen kehittäjänä tunnettu J. Robert Oppenheimer. Nämä ajojahdit kertoivat sodan voittaneiden amerikkalaisten huonosta omastatunnosta, jonka syyllisyyden kokemukset herättivät esiin kollektiivisen piilotajunnan syövereistä. Tällä tavoinhan psykoanalyytikko Carl Gustav Jung selitti myös ufoolentojen yllättävää ilmestymistä Rockwellin taivaalle, kun ydinkoelaitoksissa ahkeroineet ihmiset alkoivat nähdä kotipihoillaan lentävien lautasten kiidättämiä humanoideja, jotka ”varoittivat” ihmisiä atomituhon vaaroista.[100] Takaraivon tiedostamattomista kerroksista esiin versova syyllisyyden tunne kanavoitui syyttelyksi, syntipukkien etsinnäksi ja tuomiomieleksi.

Amerikkalaisten kommunisminpelko keskittyi alun perin huoleen, että eräänä aamuna perheenisä herää, nousee vuoteestaan ja huomaa olevansa kommunisti. Kommunistit olivat ”vierailijoita”, ”ulkopuolisia” ja ”soluttautujia”, melkein yhtä vaarallisia kuin neekerit ja homoseksuaalit. CIA:n asettamien vastavakoilijoiden luulotautisuus ei estänyt myös kommunisteja tulemasta yhtä vainoharhaisiksi. Yleinen paranoia lähti vyörymään, ja lopulta kommunismin kannattamisesta epäiltyjä tuomittiin kuolemaan. Tunnetuimpia ovat niin sanotut Hollywood-oikeudenkäynnit, joissa eräitä näyttelijöitä ja elokuvantekijöitä epäiltiin osallistumisesta laittomaan toimintaan ja teloitettiin mielipidevaikuttajina sähkötuolissa. Vahingollisimmaksi Yhdysvalloille itselleen koitui se, että tuomittujen anarkistisuus oli ollut pelkästään perustuslaillista. Puolustuspuheissaan he vetosivat kokoontumis- ja yhdistymisvapauteen sekä sananvapauteen. Näin *the ideal of democrazy* osoittautui jälleen mitä suurimmaksi kuplaksi ja vesitti itse itsensä.

Edistyksen esiairueena esiintynyt Yhdysvallat oli 1960-luvulle tultaessa muuttunut eräänlaiseksi taantumuksen takapajulaksi. Maa, joka alun perin oli utopia maan päälle laskeutuneena ja tarjosi loisteliaan kasvualustan myös anarkistiselle uudisraivaukselle, oli muodostunut konservatismin linnakkeeksi. Mistä tämä kehityksen pysähtyminen johtui ja mihin se lopulta johti? Asia valkenee, jos verrataan amerikkalaisen ja eurooppalaisen anarkismin olemusta ja

motiiveja.

Amerikkalaisessa anarkismiperinteessä ei ole juuri koskaan ollut mahdollisuutta pysähtymiselle, viipymiselle eikä haaveilulle, jotka olivat ominaisia eurooppalaiselle ajattelulle. Eurooppalaisille anarkisteille tyypillinen melankolisuus lieneekin syntyisin siitä, että 1800-luvun alussa arvoonsa nousseet ihanteet, kuten vallankumous, edistys ja vapaus, katosivat ennen kuin niitä ehdittiin toteuttaa vanhalla mantereella. Siksi eurooppalainen anarkismi on elänyt keskellä negatiivisuutta ja ristiriitaa, kun taas amerikkalaiselle anarkismille tyypillinen optimismi on syntyisin paradoksista: utopiasta, joka on eräällä tavalla jo toteutunut. Sen elinvoima ja pyrkimys jatkuvaan liikkeeseen ovat seurausta luonnonlapsille ominaisesta alkuperättömyydestä, joka oikeuttaa tietyn ylemmyydentunteen. Kun ei ole kotoisin mistään, on vailla menneisyyden ja tulevaisuuden kahleita, ja jäljellä ovat vain historiattomuus ja nykyhetki.

Amerikkalaiseen elämäntapaan sisältyvä luontevuus, ”elämä hetkessä”, muistuttaa anarkistien ihanteita vain välittömyytensä johdosta. Se ei perustu oppineisuuteen eikä sivistykseen kuten ranskalaisten kahvilafilosofien eleganssi. Aivan niin kuin ihminen, jolla ei ole juuria eikä sivistystä, korostaa omassa olemuksessaan fyysisyyttä ja energiaa, niin myös Yhdysvallat muotoutui lopulta vain toiminnalliseksi kulttuuriksi. Samaan tapaan kuin eurooppalaiset eivät voi ymmärtää amerikkalaisen elämäntavan pinnallisuutta, myös eurooppalaisten transsendentti arvofilosofia ja historiatietoisuus jäivät amerikkalaisille jo alun perin tuntemattomiksi. Amerikkalaisten anarkistisuus ei ole niinkään kulttuurin kahleista irtautuneiden vapautta kuin sellaisen kansan tai heimon primitiivistä vapautta, joka ei ole (orjia lukuun ottamatta) kahleissa koskaan ollutkaan.

Esimerkiksi Emersonin edustama anarkismi oli lähempänä 1700-luvun utooppisia ja käytännöllisiä esikuvia kuin 1800-luvun intellektuaalisia malleja. Aivan niin kuin Jean Baudrillardkin näkee esseekirjassaan Amerikasta,[101] sosiaalisuudelle ja suurille kertomuksille pyhitetty 1800-luku ei Amerikassa päässyt koskaan alkamaan, vaan ajatukset ammensivat voimansa pelkästään utopioista ja moraalista. Yhdysvallat muodostui vain pragmaattiseksi kulttuuriksi, jossa ei ole ollut tilaa transsendenteille merkityksille, ja utopiatkin ymmärrettiin vain vallitsevan todellisuuden todistuskappaleiksi. Siksi myös köyhyys, kurjuus ja eriarvoisuus myönnetään nykyään osaksi poliittista konsensusta, ja konsensuksen rikkojiin suhtaudutaan reaktionomaisesti tai väkivaltaisesti. Edellä mainituista syistä amerikkalainen anarkismi joutui 1960-luvulla hakeutumaan vaihtoehto- ja vastakulttuurien muotoihin, joiden mukainen leima

amerikkalaisen anarkismin kylkeen myös painettiin – näin siitä huolimatta, että anarkismi itse on ollut osa Amerikkojen olemusta.

Tähtipölyä ja komeetan leimahduksia

Kulttuurin painovoimasta vapaana kelluva amerikkalaisuus oli eräs hippiliikkeen syntymisen edellytys. Sen kautta hyökkäiltiin amerikkalaisuuden peripateettisia ihanteita vastaan. Nykyajan anarkistit voivat olla kiitollisia Amerikoille, jotka tuottivat maailmaan muitakin esikuvia kuin argentiinalais-kuubalaisen vallankumousmilitantin ja lääkärilegendan Ernesto ”Che” Guevaran (1928–1967). Nykyajan vastarintaliikkeiden asema on ollut paljon edeltäjiään helpompi, sillä hippiliikkeen päivistä asti anarkisteilla on ollut juuri tuo kaivattu oma historia. Historian olemassaolo on helpottanut toimintaa ja luonut perustan erilaisten kapinamuotojen ymmärtämiselle ja kommunikaatiolle. Protestoimisella on tällöin ollut omalle aikakaudelle sijoittuva perinne, jolle on voinut rakentaa tulevaisuutta.

Sen sijaan 60-lukulaiset joutuivat ammentamaan ideansa kokonaan toisenlaisesta maailmasta. Anarkismin ”lähihistoria” ajoittui 1960-luvulla täysin erilaiseen yhteiskuntaan noin sadan vuoden taakse, ja siten myös yhteiskunnallisen vaikuttamisen ajankohtaiset muodot oli kehiteltävä kokoon suoran kapinoimisen kautta. Sen sijaan nykypäivän anarkisteilla on mallinsa paljolti nykyaikaa muistuttavassa tiedotukseen ja sanankäyttöön perustuvassa yhteiskunnassa 1960- ja 1970-luvulla, ja siksi myös hippianarkismin perinteiden tuntemista voidaan pitää ehtona nykyaikaisten anarkiamuotojen ymmärtämiselle. Tämän näkökulman syventämiseksi perehdymme esimerkinomaisesti erään amerikkalaista nykyanarkismia edustavan ajattelijan elämänhistoriaan.

Burroughsin, Ginsbergin ja Kerouacin sekä heitä vakavammin otettavan Noam Chomskyn ohella tohtori Timothy Leary (1920–1996) on ollut ohittamaton osa amerikkalaista anarkismia. Hänessä ruumiillistui koko 1960-luvun älymystön ja hippianarkismin henki. Ph.D. Leary tunnettiin muun muassa pasifistina, utopistina ja yhteiskunnallisena optimistina sekä psykedeelisten huumeiden puolestapuhujana. Hän vastusti Vietnamin sotaa yhdessä silloisen veteraaniveturi John Kerryn kanssa. Leary oli itsekin opiskellut sotilaan ammattiuraa varten West Point -nimisessä sotakorkeakoulussa 1940-luvulla, mutta sodan päätyttyä ja maailmankirjain käännyttyä sodanvastaisiksi hän hakeutui opiskelemaan New Yorkin valtionyliopistoon. Maisterin tutkinnon suoritettuaan hän rekrytoitui Yh-

dysvaltojen kenties vapaamielisimpään Berkeleyn yliopistoon, josta hän poistui psykologian tohtorin tutkintotodistukset matkalaukussaan. Vuonna 1957 valmistuneessa väitöskirjassaan hän käsitteli persoonallisuuden psykologiaa.[102] Hänen vaikutuksensa jatkui vuodesta 1959 lähtien vähintään yhtä arvostetussa Harvardin yliopistossa, jossa hän alkoi niittää mainetta uutena Galileo Galileina ja eräänlaisena Kristoffer Kolumbuksena hellittämättömän uutuudenjanonsa ja kokeilunhalunsa johdosta. Hänen edistysihanteensa eivät tosin olleet niinkään poliittisia kuin silkan futuristisia. Niiden määränpäänä ja kiinnostuksen kohteena ei ollut immanentti ulkoinen maailma vaan amerikkalaisille harvinaiseen tapaan ihmisen oma mieli.

Vuosi 1963 oli käännekohta Timothy Learyn elämässä. Hän oli aloittanut kampusalueella psilocyb-projektiksi nimeämänsä tutkimushankkeen, joka oli nimetty yhdistämällä psykologiaa, filosofiaa ja kyberavaruudessa risteilyä tarkoittavat sanat. Matkalipun kyseisiin astraalielämyksiin ja tietoisuuden rajojen kartoittamiseen tarjosivat kemialliset tajunnanlaajentajat. Leary oli syöttänyt sieniä myös Ginsbergille, Kerouacille ja Aldous Huxleylle (1894–1963), joka tunnetaan parhaiten futuristisesta teoksestaan *Uljas uusi maailma* (1932). Siinä missä uljaan uuden maailman kansalaiset nauttivat Soma-nimistä piristettä, Leary puolestaan kertoo lsd-kokeiluistaan vuonna 1964 julkaisemassaan teoksessa *The Psychedelic Experience* ja ilmoittaa, että psykedeelisten huumeiden siivellä tehdyt tripit olivat loistavinta, mitä hän oli milloinkaan kokenut.[103] Kokemuksen kirkkautta ei himmentänyt se, että Harvardin yliopisto sanoi irti hänen professorinvirkansa luennoilta myöhästelemisen johdosta ja kertoi perusteeksi pelon sponsorien tuen kaikkoamisesta. (Tuota näkökohtaa voidaan pitää todistuksena yhdysvaltalaisten huippuyliopistojen puolueettomuudesta ja akateemisen vapauden luonteesta myös nykyisin.)

Vuonna 1965 Learyn tytär kärähti marihuanan verottomasta maahantuonnista perheen ollessa ylittämässä Meksikon-rajaa. Timothy Leary otti asiasta syyt itselleen, ja hänet passitettiin kymmeneksi vuodeksi vankilaan. Korkein oikeus vapautti hänet vuonna 1970 todeten, että tuomion takana oleva marihuanan verotuskäytäntö rikkoi Yhdysvaltojen perustuslakia. Käytäntö nimittäin vaati ihmistä epäsuorasti kriminalisoimaan itsensä, mikäli halusi osoittaa kuuliaisuutta veroviranomaiselle.[104] Niin kuin al-Qaida ei tahdo pysyä meidän aikanamme kaidalla tiellä, on ruohokin aina vihreämpää anarkistin piipussa: vankilasta vapauduttuaan Leary jatkoi kokeilujaan lsd:llä ja tuli tuomituksi uudestaan vankeuteen huumausaineiden hallussapidosta. Learyn mielestä marihuanan verottami-

nen antoi merkin siitä, että viranomaiset suhtautuivat huumausaineisiin ristiriitaisesti ja kaksinaismoralistisesti. Hänen mielestään viranomaiset salaisesti toivovat kansalaisten käyttävän huumeita ja muita päihteitä, koska huumattuina ihmiset eivät kyseenalaista valtiota eivätkä kapinoi virkamiesten hyvinvointia vastaan.[105]

Onnistuttuaan pakenemaan huterasti vartioidusta vankilasta ja lähdettyään maanpakoon Yhdysvalloista, Leary vietti aikaansa Italiassa ja Algeriassa. Myös eräs toinen huomattava harvardilainen, William S. Burroughs, oli piileskellyt niin ikään Pohjois-Afrikassa, jonne hän oli siirtynyt Meksikosta kuuluisan Wilhelm Tell -episodinsa jälkeen.[106] Burroughs-merkkisiä laskukoneita valmistavan suvun kasvatti oli tullut ampuneeksi puolisonsa eriskummallisessa ampumakilpailussa, jossa tuon kovan onnen naisen tehtävänä oli ollut pidellä maalitauluna toimivaa juomalasia päänsä yläpuolella. Burroughs, joka tunnettiin hyvänä ampujana, oli osunut maalitelinettään suoraan ohimoon, mutta meksikolainen tuomioistuin päätyi pitämään asiaa todistajanlausunnon perusteella vahingonlaukauksena ja vapautti hänet syytteestä. Afrikassa Burroughs oli kirjoittanut teoksensa *Junky* (suom. *Nisti*), josta eräs lontoolainen kustantamo mainitsi, että he eivät sitä suinkaan julkaise, mutta painaisivat sen kyllä, mikäli teoksen olisi kirjoittanut Winston Churchill.[107] Burroughsin teos löydettiin vihdoin 69-muotoon sidottuna yhteisjulkaisuna newyorkilaisten kirjakioskien myyntipöydiltä, joiden alta sitä kaupattiin noin satatuhatta kappaletta. Sen sijaan Timothy Learyn löysi Yhdysvaltojen huumepoliisi DEA Afganistanista vuonna 1973. Hänet palautettiin kotimaahan, jossa hän kärsi tuomiotaan vuoteen 1976.[108]

Hatuistaan kiinni pidellen Learyn eräät akateemiset tukijat onnistuivat saattamaan Learyn takaisin yliopistolliselle uralle. Leary päättikin omistaa elämänsä viimeiset kaksikymmentä vuotta muun muassa automaattiseen tietojenkäsittelyyn liittyvien mahdollisuuksien ja ihmisaivojen salaisuuksien selvittämiseen. Timothy Leary tunnetaan edelleen eräänä innovatiivisimmista kognitiotieteilijöistä ja tekoälyntutkijoista. Hänet on otettu ideoineen myös vakavasti, ja häntä pidetään alan ”klassikkona”. Vakiovoltteja verkkoon syöttävänä ideageneraattorina hän on tavallaan pakottanut tiedeyhteisön siihen. Mutta hänen tiedetään harrastaneen myös selvää huuhaata. Tästä esimerkkinä on vaikkapa hänen teoksensa *Chaos and Cyber Culture* (1994), jota elävöittää myös edellä mainittu Burroughs vierailijan osuudellaan.[109] Kirjassaan Leary antautui väittämään, että inhimillinen kieli on kehittynyt harppauksenomaisesti ihmisten alettua polttaa ruohoa ja että lsd:n käyttäminen oli saanut aikaan

vastaavanlaisen harppauksen tietokoneiden kehityksessä mikroprosessorien valmistajien siemailtua happoa Piilaaksossa.

Learyn tietoisesti harjoittamassa ironiassa valottunee jotakin myös aivotutkimuksen ja kognitiotieteen omasta ominaisluonteesta ja tilasta. On olemassa akateemisesti arvostettuja tutkimuksia, joissa Learyn ideoihin suhtaudutaan täysin vakavasti ja häneen viitataan yhtenä auktorisoituna lähteenä. Aikana, jolloin suomalaisiakin aivotutkijoita on tuomittu rahan puliveivauksesta ja potilaiden käyttämisestä koekaniineina, voi vain kiittää onnea siitä, että aivotutkimuksen piirissä riehuu myös ”kriittisiä vasta-ajattelijoita”. Ei ole epäilystäkään, kenen puolesta puhuvaan jengiin Leary tuli sijoittuneeksi omassa poleemisuudessaan.[110] Niin koehenkilöitä kuin aivotutkimuksen muotiaallolla ratsastavan kognitiotieteen rahoittajiakin rauhoittanee nyt tieto, että heidän uhrauksensa tieteen puolesta ovat varmoissa käsissä!

Tim Learyn elämäkerta tuo monessa suhteessa mieleen rocktähtien elämäntavan. Kurt Cobainista Learyn erottaa vain se, että hän kuoli luonnollisen kuoleman, ja Jim Morrisonista se, että hän suoritti akateemiset opintonsa loppuun. Elämänsä viimeiset vuodet Leary omisti pohdinnoille Internetin ja kryotekniikan eli ihmisen syväjäädytyksen mahdollisuuksista. Hänestä oli tulla yksi historian merkittävimpiä aikamatkailijoita aikoessaan syväjäädytyttää ruumiinsa kuolemansa jälkeen. Ajatus kahden tai kolmensadan vuoden kuluttua tapahtuvasta kaapelikäynnistyksestä ei kuitenkaan toteutunut. Tyyliin ”*let's rock and roll*” tämä raihnainen kantriäijä vaati viimeisinä päivinään, että hänen maalliset jäännöksensä ammuttaisiin raketilla avaruuteen, mikä toteutuikin noin vuosi hänen kuolemansa jälkeen. Samassa kanisterissa maata kiertävälle radalle lähetettiin myös Star Trekin erään luojan, Gene Roddenberryn, materia.

Tunnetuimpia Learyn lanseeraamia sloganeita on ”*Tune in, turn on and drop out*”, joka yhdessä tekokuiden loisteen kanssa on jäänyt valaisemaan matoista maailmaamme. Leary vietti ydintuhoa suunnittelevien hallitustensa ja eräiden oman sukupolvensa jäsenten tavoin itsetuhoista elämää. Kuolema kiehtoi häntä myös sangen makaaberilla ja joskus suorastaan mauttomalla tavalla. Kun kohde alkoi olla jyvällä ja sormi liipasimella, eturauhassyöpää poteva Leary suunnitteli kuolevansa internetin kautta seurattavassa lähetyksessä.[111] Hän kuitenkin menehtyi Beverley Hillin kodissaan läheistensä läsnä ollessa yllään t-paita, johon oli painettu teksti ”If you have just one wish – make it BIG”. Omaelämäkertansa nimellä *Flashbacks* (1983) julkaisseen löytöretkeilijän viimeisiä sanoja olivat: ”Why not, why not, why not? – Beautiful!”

Entä mitä merkitystä Learyn tapaisella kulttihahmolla on voinut olla anarkistisen ajattelun historialle? Hänessä henkilöityi anarkismin yksilöä korostava periaate, jonka mukaan aikakausien aatevirtaukset ja ideat ovat lopulta yksilöiden tekoa ja ikonisoituvat suureksi osaksi heissä. Tohtori Leary onnistui hyödyntämään populaarikulttuurin teemoja ja yritti siirtää renessanssi-ihmisen uutuudenviehätyksensä ikuiseksi elämäksi median lumouksessa. Sen hän tekikin, tosin kliseisellä, nuhruisella ja kulahtaneella tavalla – muttei täysin vailla kekseliäisyyttä eikä kirjallista luovuutta. Hänen kuolemaa koskevan kevytmielisyytensä takana kyti luullakseni ahdistus, jonka ilmaisuna oli aggressiivinen ja touhukas voitontahto tuosta ajatuksia piinaavasta kohtalon veljestä. Timothy Learyn näennäisen luonteva suhtautuminen kuolemaan koostui tosiasiassa yrityksistä kiertää kuolema sekä pakomatkoista ja torjunnasta. Neuroneja, hermoverkkoja, solmukohtia ja konnektioita sekä sähkökatkojen, pimentymisten ja yllättävien jälkitrippien todellisuutta hyödyntävä ”Kytkeydy ja ota irti” -ajattelu oli Learyn ja koko amerikkalaisen hippiliikkeen johtavia periaatteita.

Tähtilippubrändin tähdenlento?

Samaan tapaan kuin William S. Burroughsia ylistettiin hänen kuollessaan ”Amerikan viimeiseksi kirjalliseksi neroksi”, kanadalaista Noam Chomskya (s. 1928) on pidetty konservatiivien keskuudessa Yhdysvaltojen vihatuimpana henkilönä. Richard Nixon puolestaan totesi aikoinaan Learyn olevan ”Amerikan vaarallisin mies”. Jos tämä pitää paikkansa, amerikkalaisilla ei pitäisi olla mitään pelättävää. Entä mitä merkitystä 60-luvun kulttuurivallankumouksellisilla lopulta oli Amerikan anarkismille? Yhdysvaltojen tähtilippu voisi olla nyt anarkismin tuotemerkki jopa paremmin kuin anarkismin omana symbolina tunnettu punamusta väriyhdistelmä. Sen verran tarmokkaasti Yhdysvallat on määrittynyt omien vastarintaliikkeidensä ja kollektiivisen omantuntonsa kautta anarkismin kotimaaksi – tai ainakin valtioksi, jolla on jatkuva ja välitön suhde anarkismin eri muotoihin. Anarkismi toteutuu Yhdysvalloissa joko sisäpoliittisen vastarinnan tai maailmanpoliisille tyypillisen oman käden oikeuden kautta.

Vaikka edellä mainittujen intellektuellien rohkeus ja reippaus on ollut omassa kokeellisuudessaan joskus täysin posketonta (myös Chomskyn kielitieteelliset teoriat inhimillisen kielen universaalista syvärakenteesta ovat olleet tarkoituksellisen provokatiivisia), heidän rasavilliytensä laannuttua amerikkalaiseen ajatteluun on jää-

nyt älyllinen tyhjiö.[112] Vaikuttavaa amerikkalaisten nykyanarkistien köhinässä on enää vain tapa, jolla nuoriso hakeutuu turvaan dinosaurusten taakse. Amerikkalainen anarkismi ei voine kuitenkaan jatkaa sammakon horrostaan pitkään, vaan se herää henkiin sitä mukaa kun isänsä luonnehtima ”ei kovin tyhmä” George W. Bush ehtii tehdä kansalaistensa jokapäiväisen käyttäytymisen muodoista ”anarkistisia” julistamalla ne kielletyiksi. Tällaista toimintamuotoa edusti Irakin sodan aikana muun muassa ranskanleivän syöminen (Ranska ei osallistunut ”*Campaigniin*”), ja sitä merkitsi myös yritys kieltää homoliitot perustuslailla. Amerikkalaisen anarkismin kaunein kukkanen on jo pitkään ollut pelkkä oman käden oikeudella toimiva sotilasmahti. Sen edessä U2:n esittämä shakespearelainen kohtalonkysymys ”With or without you”[113] vääntyykin luontevasti vaihtoehtoiseen muotoon: ”With US or against US?”

Amerikkalaisen anarkismin nykytilaa arvioitaessa on syytä vastata siihen, kuka tai minkälainen henkilö nykyaikana kelpaa anarkistiksi. Vastaus on: ”kuka tahansa”. Ranskalaisessa perinteessä anarkisti saattoi olla yhtä hyvin puistotäti tai posetiivari kuin filosofi tai eversti. Tyypillinen esimerkki ”Amerikan anarkistista” oli pistoolisankari Ronald Reagan, joka rikkoi YK:n peruskirjaa, aloitti hyökkäyssodan Nicaraguaa vastaan ja tuomittiin Haagin kansainvälisessä sotatuomioistuimessa syylliseksi sotaan vuonna 1986. Tuomio tosin jäi tehottomaksi, sillä Yhdysvallat ei ole tunnustanut kyseistä tuomioistuinta.[114]

Anarkisti voi olla nykyisin Englannin kuningatar tai George Bush II. He paheksuivat muun muassa kemiallisia, biologisia ja ydinaseita, vaikka molemmilla valtioilla itsellään on omissa kaapeissaan tuhansia yksiköitä juuri noita tuhoisan tappavia joukkotuhoaseita. Tämä anarkismi ei ole lopultakaan kovin erilaista kuin se Vaaleanpunaisen Pantterin hippianarkismi, joka hädän hetkellä painaa pokeristi kaikkia mahdollisia nappeja. Myös monissa tavallisissa ihmisissä on anarkistin aineksia, ja anarkististen tekojen moraalinen vedenjakaja on äärimmäisen ohut. Lojaaliksi määrittyy lopulta sellainen henkilö, jossa on 51 prosenttia rehellistä ja 49 prosenttia rikollista ainesta. Anarkisti puolestaan on yksilö, jossa on vain 49 prosenttia lainkuuliaista mutta peräti 51 prosenttia niin sanottua rikollista ihmistä. Rikollisen ja lainkuuliaisen olemusta pohdittaessa on hyvä muistaa, että myös murhamies on rikollinen vain 5 sekuntia koko elämästään, ja siten hänkin on lähes 100-prosenttisesti lainkuuliainen.

Aikamme supersankarit

Anarkismin suosituimpia nykyfoorumeja on sarjakuvalehdistö, eikä liene sattumaa, että sarjakuvat ovat olleet erityisen suosittuja ei-kirjallisen kulttuurin ihmemaassa, Yhdysvalloissa. Anarkismin hyödyntäminen sarjakuvien fiktioissa on seuraillut yhteiskunnassa tapahtuneita muutoksia. Selvästi anarkistiseksi profiloitu sarjakuvasankari oli suosittu vielä 1930-luvulla, kun taas 1950-luvun maccarthylaisuus ajoi anarkistit, gangsterit ja mafian maan alle myös sarjakuvalehdistä. Tilalle nousivat Aku Ankka, Mikki Hiiri ja Tintti, jotka voitiin nähdä lojaaliuden esikuvina ja nuhteettoman elämäntavan puolustajina. Hergén alias Georges Remin luomat Tintin seikkailut syntyivät alun perin poliittisina sarjakuvina, mutta ne profiloituivat sittemmin sovinnaista yhteiskuntaa parodioiviksi satiireiksi. Lehtimies Tintin seikkailuihin liittyvistä poliittisista jännitteistä antaa kuvaa muun muassa se, että albumien kaksi ensimmäistä numeroa olivat nimeltään *Tintti neuvostojen maassa* (1930) ja *Tintti Amerikassa* (1932). Sovinnaisen yhteiskunnan kritiikistä parhaan kuvan saa tutustumalla madame Castafioren ja kapteeni Haddockin vihamielisyyksiin sekä jälkimmäisen langettamiin kirouksiin.[115] Hergén alati kiehtovia sarjakuvia on myös sensuroitu eräissä maissa.

Lojaaliutta puolustaneet sarjakuvasankarit saivat 1960- ja 1970-luvulla tuntea nahoissaan opiskelijaliikkeen vihan, joka oli tosikkomaisuudessaan yhtä inhimillistä ja naurettavaa kuin sarjakuvahahmojen omatkin toilailut. 1970-luvulta periytyy seinäkirjoituksista tuttu slogan: ”Pakastettu hanhi suli tullen henkiin – hyppäs ulos kaapista, professorin kenkiin!” Yliopistojen Disneyland-analogiaan viittaavana vitsi iskee ajoissa kuin joulupukki vappujuhliin. Aitoa 70-lukulaista voisikin järkyttää tieto, että Yhdysvaltojen luetuin sarjakuva ei ole enää Aku Ankka, jota sen suomalainen julkaisija mainostaa bulevardijulisteissaan sanoin: ”Meissä kaikissa asuu pieni anarkisti.” – Uskoisitteko, että *Donald Duck* -niminen sarjakuvalehti ei ilmesty sen omassa kotimaassa enää ollenkaan?

Aku Ankan asemasta nykynuoret ahmivat supersankarisarjakuvia, joita julkaisee sarjakuvamaailman kärkinimeksi noussut Marvel.[116] Aku-sedän seikkailuista nauttivat ennenkin nimenomaan aikuiset. Kenties myös aikuisemme ovat tulleet jo niin mielikuvituksettomiksi, että he ymmärtävät kaiken täysin kirjaimellisesti kuten A. Ankka itse eivätkä suostu enää sulattamaan sarjakuviin sisältyvää ironiaa. Niin monimutkaiseksi ja vaikeasti hallittavaksi – ja samalla yhä enemmän Ankkalinnan kaltaiseksi – todellisuus sinän-

sä on tullut. Ehkä Aku Ankan huono suosio nykyisissä Yhdysvalloissa kertoo parodiahorisontin ylityksestä, toisin sanoen siitä, että vallitsevaa todellisuutta ei voida enää erottaa Disneylandista edes ironisen etäisyyden ja suhteellisuudentajun ylläpitämiseksi. Piirroshahmojensa tavoin myös niiden luoja Walt Disney legendan mukaan kieltäytyi vanhenemasta ja makaa tätä nykyä kalifornialaisessa pakastekaapissa, jossa hänen ruumiinsa odottaa henkiin herättämistä siltä varalta, että tulevaisuus joskus löytää parannuskeinon hänet nujertaneeseen syöpään.

Anarkismi höyhennettiin jälleen vereslihalle 1980- ja 1990-luvulla, ja Ankkoja piirretään enää lähinnä Italiassa ja Tanskassa Suomen kaltaisia pehmokulttuureja varten. Nuoret pelaavat Playstation-asemillaan ”Tekkeniä”, joka suorastaan vaatii samastumaan anarkistisen supersankarin rooliin.[117] Myös varsinaiset roolipelit ovat identiteettiään etsivän nuorison suosiossa. Niiden henkilöhahmot ovat romanttis-dekadentteja kuten rock’n’roll-levyjen kannet, mutta niihin liittyy myös ambivalenttia kauneutta kuten *heavy metal* -balladeihin, joten ei olekaan ihme, miksi ne vetoavat emansipaatioikäisiin nuoriin. Roolipelien kautta luodaan mahdollisuuksia vaihtoehtoisten todellisuuksien kuvitteluun, ja siten ne toimivat utooppisten vaihtoehto- ja vastakulttuurien muotoina.

Aikamme supersankarit ovat länsimaisen yhteiskunnan omia tuotteita jo siksi, että muunlaista yhteiskuntaa planeetallamme ei enää tunneta. Yhteistä eri tarinoille on, että hyvän ja pahan välinen taistelu päättyy viime hetkellä hyvän voittoon. Sekä anarkistisessa että antianarkistisessa kertomuksessa ”hyvä” voittaa lopulta, mutta anarkismin kukoistaessa hyväksi ei arvoteta muodollista viranomaisvaltaa, vaan hyvää on aina sorretun kunniakas voitto. Sen sijaan anarkistisen näkökulman painuessa taka-alalle hyvää siivittää valtakulttuurin etu, ja yhteistä on ainoastaan se, että loppuratkaisu jää molemmissa tapauksissa hiuskarvan varaan. Tämä alleviivaa anarkistien itsensä painottamaa totuutta: mikään matka maailmassa ei ole niin lyhyt kuin matka pahasta hyvään eikä mikään askel niin liukas kuin askel hyvästä pahaan – paitsi ehkä samaa tietä takaisin.

Pahan kietoutuminen hyvään ja hyvän ryvettyminen pahassa näkyvät myös kaikkien aikojen vaikutusvaltaisimpien anarkistihahmojen eli Jeesuksen ja Sokrateen elämäntarinaan liittyvässä vertauskuvallisuudessa. Jerusalemin poliisi pidätti Jeesuksen alun perin siksi, että hän ajoi kaupustelijat tiehensä temppelin esipihalta. Oikeus temppelin puolustamiseen oli perinteisesti Jumalan yksinoikeus, ja niinpä Jeesusta syytettiin asettumisesta temppeliä *vastaan*, hän kun väitti olevansa jumalallista alkuperää ja Jumalan

itsensä poika. Samasta syystä neuvosto langetti hänelle kuolemantuomion, jonka peruste tosin vaihdettiin pelkän jumalanpilkan sijasta myös valtiota vastaan kapinoimiseksi; mestaamalla ”juutalaisten kuninkaan” neuvosto halusi miellyttää ei-juutalaista roomalaisväestöä.[118] Sana ”neuvosto” koitui kohtaloksi myös Sokrateelle, kun arvalla valittu neuvosmiesten ryhmä tuomitsi hänet kuolemaan äänin 281–220 perusteenaan, että ”Sokrates ei palvonut valtion jumalia” ja että hän ”villitsi opetuksellaan nuoria miehiä”.[119]

Historian ja nykypäivän anarkistisia supersankareita yhdistää se, että he ovat antaneet piupaut kollektivistisille käsityksille hyvästä ja pahasta ja eläneet rohkeasti oman elämänsä. Niin fiktioiden, draaman kuin tietokonepelienkin kautta esiin piirtyviä anarkistihahmoja leimaa sankaruuden rakentaminen egoanarkistisesti, yksilökeskeisen filosofian ja maailmankatsomuksen varaan. Tällöin myös filosofian harjoittaminen on ymmärretty henkilökohtaiseksi ja persoonalliseksi asiaksi. Epäilemättä myös entisaikojen kollektivismilla, kuten hovielämällä ja juonittelulla sekä niitä vastaan kapinoimisella, on vastineensa nykyfilosofian keskuudessa. Niinpä satuihin, legendoihin ja historiaan sisältyvät opetukset ohjaavat aikamme anarkisteja karttamaan kaikenlaisia neuvostoja: korkeimpia neuvostoja, puhemiesneuvostoja ynnä muita kollektiiviseen päätöksentekoon perustuvia neuvostoja.

II

Nykyajan poliittinen anarkismi

Lait jakavat pahat teot kahtia: luvallisiin ja luvattomiin.

Samuli Paronen[120]

Historian kirjoittavat runoilijat.

Mannerheim[121]

6. *Anarkismin uusi tilaus*

Edellisissä luvuissa tutkailtiin anarkistisen ajattelun aatehistoriaa. Meidän tuntemamme poliittinen anarkismi syntyi modernina aikana. Sen sijaan esteettisellä ja uskonnollisella anarkismilla on takanaan pitempi historia. Aikoina, jolloin ei ollut anarkiaa, ei ollut mainittavaa politiikkaakaan. Esteettisten ja uskonnollisten symboli- ja toimintamuotojen kautta luotiin vihdoin myös anarkistista politiikkaa. Tämän kappaleen myötä astumme jälleen takaisin politiikan sfääriin, mutta tällä kertaa tarkastelun kohteena ovat etupäässä oman aikamme poliittiset ilmiöt.

Anarkismin filosofisten, poliittisten ja esteettisten juurien tunteminen on tärkeää, jotta anarkismin nykytilasta voitaisiin saada selko. Nyt onkin tarpeen pohtia, miksi anarkismi on jälleen ”pop”. Mistä anarkistisia osallistumisen muotoja kohtaan tunnettu kiinnostus kertoo? Kuinka poliittisen järjestelmän tulisi muuttua tai joustaa, jotta anarkismin kautta esiin nousseet tahdonilmaukset kanavoituisivat oikeudenmukaisuutta edistävällä tavalla?

Anarkismi oirehtii demokratian kriisistä. Siihen sisältyvät poliittisen vallankäytön legitimaatiokriisi, poliittisen järjestelmän kommunikaatio-ongelma ja se, että yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ei toteudu tai sen ei koeta toteutuvan. Asian poliittisen luonteen vuoksi palaamme vielä hetkeksi historiaan: siihen, mitä merkitystä anarkistien ja sosialistien erilleen kulkeutumisella oli. Osapuolten välille auennut kuilu oli suora seuraus näiden ajatussuuntien sisällöistä. Jotkut tosin katsovat yhä, että sosialismi kuuluu erottamattomasti anarkismiin, mutta tämä käsitys on ylhäältä johdeltu ja rikkoo anarkismiin sisältyvää itsemääräämisen periaatetta. Anarkismi ei vaadi sitoutumista puoluekantaan, ja puoluepoliittinen spektri onkin nykyisin osoittautunut monille ihmisille vanhentuneeksi. Vain harva poliittinen toimija löytää enää aatteellista kotiaan oikeisto–vasemmisto-viuhkan viipaleista. Politiikkaan sisältyy

muitakin ulottuvuuksia, joista yksi on vapaa kansalaistoiminta. Se edellyttää kuitenkin politiikan käsitteen laajentamista minimaalisesta ”vaaleihin osallistumisesta” maksimaaliseen osallistumiseen: anarkian ulottamiseen poliittisten käytäntöjen kentille.

Kun yhteiskuntasopimus repesi

Niin kuin sosialismi oli kommunistin mielestä välivaihe tiellä kommunismiin, samalla tavoin edustuksellinen demokratia on anarkistin mielestä vain välivaihe tiellä subjektien täydelliseen itsemääräämiseen. Oma aikamme suosii anarkismin alkuperäisen idean renessanssia. Jos anarkistit asettuisivat ehdokkaiksi eduskuntavaaleissa (mikä ei tosin ole anarkismille ominaista), he eivät voisi enää vannoa vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden ihanteisiin, elleivät he haluaisi luvata ja vaatia jotain sellaista, joka on jo ainakin näennäisesti saavutettu.[122] Valistuksen ihanteet ovat kukkineet massoille. Nykyaikana olisikin tärkeää lunastaa niiden lupaukset myös eriarvoisuutta potevien kansanryhmien ja vähemmistöjen piirissä.

Demokraattisessa järjestelmässä poliittisia oikeuksia luodaan valtion kautta. Poliittiset päätöksentekojärjestelmät voivat kuitenkin kääntyä kansalaisia vastaan. Tästä kertoo se, että enää vain 30–70 prosenttia vaivautuu käyttämään äänioikeuttaan. Kansanedustajat korottavat palkkojaan puuttuvan äänestysprosentin verran, ja edustajatoveri kilpailevasta puolueesta on edustajan parempi ystävä kuin hänen oma äänestäjänsä kentällä. Edustuksellinen demokratia on aina harvainvaltaa, mutta poliittisen vallankäytön ja kansalaismielipiteen loitontuminen toisistaan näkyy erityisesti siinä, että köyhien, sorrettujen ja kovaosaisten ääni ei välity puolueiden kautta. Onneksi demokratian ideaan sisältyy, että se sallii itsensä lisäksi myös muita vaihtoehtoja. Kansanvallan ei tarvitse olla harvainvaltaa kuten Suomen eduskunnassa tai Ateenan kaupunkivaltiossa, jossa demokratian esiairueet tervehtivät sodasta palaavia orjia Pallas Athenen kultainen kilpi auringossa kimmeltäen.

Rikkaiden rikastuessa ja köyhien köyhtyessä anarkistiset liikkeet murtavat patoutuneita aggressioita, epäoikeudenmukaisuutta ja vihaa. Tässä on yksi syy siihen, miksi anarkismista on tullut kansanhuvi. Siitä kertovat kakutukset, jauhokirjeet, Suomen Pankin hakemustulva ja presidentin niin sanotun Linnan juhlien kuokkavieraat. Tärkeää on, että yhteiskuntien perusta on väistämättä anarkistinen. Joku käyttää valtaa aina: jos ei kansa niin sen itsevaltiaat edustajat. Perustuslait nojaavat siihen, että kansa kaappaa vallan omiin käsiinsä ja perustaa valtion. Myös demokratian pionee-

rina tunnetun Jean-Jacques Rousseaun (1712–1778) luonnostelema ajatus yhteiskuntasopimuksesta on pohjimmiltaan anarkistinen ja vaatii tuekseen vallankumousta.[123] Kerran luotu yhteiskuntasopimus voi kuitenkin revetä. Siitä ei ole välttämättä kapinakaan kaukana, kuten yhteiskuntafilosofi Taisto Kuusinen ennustaa eräässä romaanissa:

> Tarvittaisiin vähintään se, että keskiluokan olot uudestaan muuttuisivat yhtä kurjiksi kuin tsaristisella Venäjällä, jotta sosialismista jälleen löydettäisiin potkua ja että työtä tekevä väestö uudelleen löytäisi keksijänsä ja kokoajansa, Marxin. Sikäli kuin suomalaisen yhteiskunnan tilaa ja Kuusisen hiljakseen tekemiä johtopäätöksiä oli uskominen, tämä proletariaatin kurjistuminen ei enää voinut olla kaukana. Ja mitä kauemmin köyhälistön uuteen kapinaan menisi, sitä raivokkaampana se vihdoin tulisi.[124]

Sekä henkiset että materiaaliset arvot tähän rahapolitiikan uuteen eurovisioon tuottaa yleensä joku köyhä taiteilija, filosofi tai teollisuustyöläinen. Anonyymiksi pakotettu muotoilija määrää Nokian matkapuhelimien suosion, humanisti laatii käsikirjoituksen menestyselokuvaan, hitsari valmistaa meille loistoristeilijät ja filosofit vastaavat koko siitä arvokonstituutiosta, jolle kaikki toiminta yhteiskunnassa legitimoituu. Taloudellisen hyödyn näistä porvareidenkin palvomista artefakteista korjaavat optioetua nauttivat ekonomit (”ne paremmat merkonomit”), lakimiehet ja pörssikeinottelijat, jotka eivät tuota tähän yhteiskuntaan sen enempää henkisiä kuin materiaalisiakaan arvoja. Kuitenkin nämä samat ihmiset salassa rakastavat teatteria, tanssia ja muotia tietämättä, että niiden tekijät ovat usein almujen anomiseen pakotettuja lainsuojattomia. Katsellessaan television Afrikka-raporttia tekniikan maailman miehet halveksivat villisti tanssivaa neekeriä. Sen jälkeen he ottavat tukevan otteen jenkkakahvoistaan ja ajavat viimeisintä huutoa olevilla Bemareillaan lähiöravintolaan reuhaamaan – vai ei valkoinen mies bailaa?

Mitä opimme optioista?

Yksi syy anarkismin nousuun on se, että työelämän rakenteet eivät ole enää pitkään aikaan tunnustaneet oikeita tekijöitä vaan ainoastaan hallinnollisen aseman. Työpaikkojen hierarkkisissa suhteissa tärkein tavoite ei ole arvojen tuottaminen vaan työntekijän selviytyminen mahdollisimman korkeaan asemaan, jonka perusteella

jaetaan myös taloudellisia tunnustuksia. Paheksutuimpia palkintoja ovat viime vuosina olleet ne surullisen kuuluisat optiot, joiden lietsoma kiipimis- ja kannustusjärjestelmä oli tärkein syypää *hi-tec*-alan pörssikuplaan ja sen arvattavissa olleeseen puhkeamiseen. Optiojärjestelmä on edelleenkin firmojen kirous. Optioiden tuella yritysten johtajat pumppaavat osakkeiden kurssia mahdollisimman korkealle ja tekevät sen keinolla millä hyvänsä. Saavathan he viimein itse ostaa nuo lentoon lähteneet arvopaperit optiosopimuksessa luvattuun tarjoushintaan. Odotusten ja spekulaatioiden taikamaailmasta sikiää firmojen silakankatkuisissa takahuoneissa valheellisuutta, konstailua ja Potemkinin kulisseja, joita virtuaalisten visioiden pohjana oleva latinan kielen ”hyvettä” tarkoittava sana *virtūs* ei enää omakseen tunne. Keinottelun takana asuu rahvaan mielikuvituksen houreita elähdyttävä päiväuni: halu rikastua tekemättä vaivoja vaativaa työtä.

Art Silk -paperille painetuissa vuosikertomuksissa optiojärjestelmää kutsutaan avainhenkilöiden ”sitouttamiseksi”. Tarkoitus on herättää luottamusta muissa sijoittajissa, mikä jo sinänsä riittäisi mitä vahvimman epäluottamuksen pohjaksi. Optiojärjestelmän kierous paljastuu jo sen kohtuuttomuudessa. Täysi määrä optioita luovutetaan pääjohtajalle ja puolet tuosta potista kullekin hänen välittömälle alaiselleen. Seuraavan portaan optio-oikeutetut nauttivat optioita neljänneksen pääjohtajan saldosta ja sitä seuraavat yhden kahdeksasosan. Optioiden kautta yrityksiin puhalletaan uudestaan sitä entisaikojen patruunahenkeä, jonka vallitessa palkattukin johtaja on nyt entistä useammin isäntä. Tämä ei voi olla herättämättä kaunaa niissä ihmisissä, jotka tekevät tärkeimmän taloudellisia arvoja tuottavan työn. Optiojärjestelmä syö yrityksen sosiaalista pääomaa, ja optioilla palkitseminen ohittaakin jo sosialistisiin totaliteetteihin liittyneet henkilöpalvonnan muodot.

Mutta seuraustensa kautta myrkyn kuolettavuus vasta selväksi tulee. Optiojärjestelmä on ihmisten ahneutta hyödyntävä hedelmäpeli, joka ohjaa firmojen päätöksentekoa selvään moraalittomuuteen. Kun huippukurssi on saavutettu ja optiot on vaihdettu rahaksi, osakkeiden kurssi saakin johdon omasta puolesta romahtaa, minkä seurauksena yrityksiin syntyy pelkkää tuhoa. Esimerkiksi Helsingin Sanomien tekemän tutkimuksen mukaan vain harvoin optiojärjestelmä edistää edes julkilausuttua päämääräänsä: johtajiston omistajuutta yrityksessä. Tosiasiassa johtajat myyvät optionsa tai osakkeensa hätäisten voittojen toivossa.[125] Optio-oikeutettu onkin usein yhteisönsä loinen: termiitti, joka kaluaa lihat uhrinsa ympäriltä ja siirtyy sen jälkeen seuraavaan. Nämä jetset-piirien kerubit ovat useimmiten machiavelliläisiä opportunisteja ja talousterro-

risteja, joiden pidättäminen tehtävistään olisi hyväksi sekä heille itselleen että julkiselle edulle.

Entä mitä merkitystä edellä selitetyllä optiokeinottelulla on anarkismin kannalta? Sen kautta paljastuu, että poliittisesti valpas anarkismi on talouselämän palokunta ja hyvä paimen, jonka sauvan ja vitsan sietäisi paukuttaa protestanttista etiikkaa myös optiopomojen pakaroille. Taloudellisia palkintoja ansaitsisivat ensisijassa ne tehtaiden lattioilla ahkeroivat ihmiset, jotka tekevät taloudellisia arvoja tuottavaa työtä. Erona optiojärjestelmään on sekin, että palkitsemista ei jätettäisi vain sen tapaisten lupausten varaan, joista versoo juuri noita omaa elämäänsä eläviä spekulaatioita ja joilla on taipumus jäädä toteutumatta. Taloudelliset kannusteet, palkinnot, provisiot ja tunnustukset menevät nyt väärille henkilöille tai ovat kaksikymmentä vuotta ajastaan jäljessä. Pahimmassa asemassa ovat nuoret, jotka tekevät luovimman yhteiskunnallisen työn mutta saavat matalinta palkkaa. Heillä on opintovelkaa, asuntovelkaa, syömävelkaa sekä auto-, vene-, kesämökki- ja remonttivelkaa. Palkkojen pitäisikin nousta huippuunsa työuran alussa ja laskea tasaisesti eläkeikää kohti. Lopulta nykynuorisolle ei makseta edes eläkkeitä, kun työeläkekassat eivät kartu työttömyyden kurimuksessa ja valtio purkaa satojen miljardien eläkepomminsa välttymällä maksamisvelvollisuudelta.[126]

Mutta olisi yksinkertaistavaa arvostella omaa maata ilmiöistä, joita esiintyy kaikkialla. Talouselämämme ainutlaatuinen eurosuomettuminen kiihtyy, kun Helsingin Pörssikin on myyty ulkomaille.[127] Tulevaisuuden talouskriisit eivät ole pelkkiä pankkikriisejä eivätkä pörssiromahduksia, sillä niiden mahdollisuudet on käytetty jo loppuun. Yhteiskuntaamme vavahduttavat kriisit aktualisoituvat sitä mukaa kun talouspoliittisen internatsismin eli pakkokansainvälistämisen seuraukset valkenevat kansantaloudelle: yrityksemme on fuusioitu monikansallisiin firmoihin laskennallisen tuottavuuden parantamiseksi. Taloudellinen ja poliittinen päätösvalta on karannut kansainvälisten kapitalistien käsiin. Talouspolitiikkaa ei voida tehdä enää edes yhtiökokouksissa äänestämällä, sillä osakkuuden tuomaa äänivaltaa ei ole. Esimerkiksi julkisten terveyspalvelujen yksityistämisen myötä on yksityisten lääkärikeskusten arvo noussut huimasti. Omistajien myytyä ne ulkomaille kuntien verovarat päätyvät palvelujen ostamisen kautta kansainvälisten sijoittajien haltuun, eivätkä ne jää rikastuttamaan omaa kansantalouttamme.

Samalla kun hallitus ja poliittiset virkamiehet kaupittelevat myös kansalliset valtionyrityksemme ulkomaisille kilpailijoille, poliitikot jakavat valtion korkeimmat virat ja hallintoneuvostojen istumapaikat palkinnoiksi poliittisesta urasta. Kansallisen edun mukai-

nen politiikka vaihdetaan muutaman veteraanipoliitikon edustustehtävään Euroopan unionin toimielimissä, ja sielläkään he eivät saa edustaa kansallista etua, vaan heidän pitää valvoa liittovaltion etua. Kuntien ylimpien virkamiesten palkankorotukset hyväksytään valtuustoissa. Julkista virkaa ei pidetä asiantuntija- tai luottamustehtävänä, vaan se on lahja haltijalleen. Se on ”oikeus”. Poliittinen virkamies ei ole ihmisten palvelija vaan komentelija. Ei ole ihme, jos kansa ei pysy aisoissa. On ihme, että pysyy. On oikein olla anarkisti.

Kurjuuden generaattorit: globalisaatio ja internatsismi

Edellä mainittiin muutamia syitä anarkismin uuteen nousuun. Ilmiötasolla niitä edustavat työelämän tehokkuusvaatimuksista seuraava kurjistuminen, epäoikeudenmukainen tulonjako ja luokkayhteiskunnan paluu. Nämä yksilöiden elämää koskevat ilmiöt ovat seurauksia laajoista poliittisista linjanvedoista ja suunnanmuutoksista, joita ovat hallitsematon globalisaatio, internationalismi ja se, että kansalaisten mielipiteet eivät kanavoidu puolueiden kautta.

Kansainvälistymistä ja rajojen avaamista ovat vaatineet yhtä hyvin poliittinen oikeisto kuin vasemmistokin, mutta eri perustein. Siinä missä oikeistopuolueet ovat pyrkineet edistämään talousglobalisaatiota eli työvoiman ja pääomien vaellusta tuotantoehtojen mukaisesti maasta toiseen, vasemmistopuolueet ovat halunneet edistää niin sanottua sosiaaliglobalisaatiota eli oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon toteutumista maailmassa. Tosiasiassa kansainvälistyminen tapahtuu aina talousglobalisaation johdolla, sillä ratkaisuja määrää vain raha, ja sosiaaliglobalisaatio enintään korjaa niitä ongelmia, joita työvoiman ja pääoman pakeneminen länsimaista sekä halpatyövoiman käyttö kehitysmaissa aiheuttavat. Analyyttinen jako talous- ja sosiaaliglobalisaatioon onkin vain näennäinen, ja ongelmaksi on osoittautunut globalisaatio itse.

Sama pätee talousliberalismin ja sosiaaliliberalismin erotteluun. Sosiaalisten vapausoikeuksien voiteleminen on usein pelkkää kosmetiikkaa, jolla peitellään vapauden varjolla tapahtuvaa taloudellista heitteillejättöä. Vaikka talousliberalismista ja sosiaaliliberalismista puhutaan usein saman otsakkeen alla, ne paljastuvat vastakohdiksi silloin kun talouden vapauttaminen johtaa ihmisten henkilökohtaisten vapauksien heikentymiseen. Jos talous on täysin vapaa, ihmisillä on yleensä pallo jalassa. Ja jotta ihmiset olisivat vapaita, pitää talouselämän olla kurissa ja kontrollissa. Miksi sitten ihmisyksilöiden vapaus olisi talouselämän ja yritystoiminnan vapautta tärkeämpää? Siksi, että ihminen voi olla subjekti, ja ihmisen

vapaus on itseisarvo sekä päämäärä sinänsä, kun taas talouselämän vapaudella on pelkkä välinearvo materiaalisen hyvinvoinnin tuottamiseksi. Tästä johtuu, että sosiaali- ja arvoliberalismi pitää asettaa talousliberalismin edelle silloin kun niiden välille syntyy ristiriitaa.

Myös arvo- ja sosiaaliliberalismiin vedotaan usein kierosti ja unohdetaan vapauden velvollisuuksia tuottava puoli. Nuo velvollisuudet ovat paitsi henkilökohtaisia, myös yhteiskunnalle lankeavia. Jotta yksilöiden negatiiviset vapaudet rajoituksista voisivat toteutua, yksilöiden pitää voida toteuttaa niitä positiivisten vapauksien kautta: vapautena vapaisiin tekoihin. Yksilönvapauksiin viittaamisesta on kuitenkin tehty poliittisessa retoriikassa pelkkä näennäisoikeutus, jonka kautta ihmisille uskotellaan, että he ovat oman onnensa seppiä ja että vastuu yksilöiden hyvinvoinnista ei kuulu yhteiskunnalle lainkaan.

Yksilönvapauteen vedoten ihmiset koetetaan saattaa täyteen vastuuseen sekä omasta elämästään että yhteiskunnan ja poliitikkojen hyvinvoinnista. Ismiytyneen liberalismin varjolla tosiasiassa kielletään yksilöiden vapaus, kun heiltä kiistetään vapauden toteuttamisen todelliset ehdot. Niitä ovat esimerkiksi sosiaaliturva, ilmainen koulutus ja terveydenhoito sekä työmarkkinapoliittiset oikeudet. Yrityksiä vähentää näitä oikeuksia on kutsuttu ”luopumisvaatimuksien kakofoniaksi”. Se on heijastellut myös tapaa, jonka mukaisesti liberalismin ideologia on kääntynyt itseään vastaan. Tosiasiassa yksilöiden täydellinen vapaus onkin kannatettava päämäärä, mutta yhteiskunnan tehtävä olisi luoda vapausoikeuksien toteuttamiselle selkänoja eikä pyrkiä heikentämään sitä pelkän systeemin hyvinvoinnin kustannuksella. Tässä mielessä sekä oikeistolainen yksilön korostaminen yksilöiden haitaksi että vasemmistolainen järjestelmäkeskeisyys ovat osoittautuneet sisäisesti ristiriitaisiksi ja vanhentuneiksi toimintavaihtoehdoiksi.

Globalisaation ja internationalismin kannattajat epäilevät usein, muodostaako valtiososialismi muka kapitalismia paremman vaihtoehdon ja kuinka älykästä 60-lukulaisen älymystön linnoittautuminen sosialististen oppien taakse lopulta oli. Se ei ollut selvästikään kovin älykästä. Mutta ratkaisua voidaan ymmärtää, kun huomataan, että kyseessä oli oman aikansa ainoa keino kanavoida yhteiskuntakriittisiä mielipiteitä vallitsevan todellisuuden koostuessa vain sota-ajan ahdistuksille rakentuvasta pataporvarillisuudesta. Nykyään on muitakin vaihtoehtoja olla aktiivinen, ja toimintamuotona niitä voisi yhdistää esimerkiksi anarkismi. Anarkistista ajattelua vastaan ei voi kamppailla viittaamalla sosialististen valtiokokeilujen epäonnistumiseen, sillä anarkismi sijoittuu parhaimmillaan koko puoluekentän ulkopuolelle.

Taloudelliset ja poliittiset yhteenliittymät eivät toimi oikeudenmukaisesti, mikäli voimalla ei ole vastavoimaa, kuten sosialismilla kapitalismia. Nykyään, kun kapitalismilta puuttuu vastavoima, on pääomapiirien ahneus rajatonta. Yhden totuuden todellisuudessa ei ole vaihtoehtoja, ja kun ei ole vaihtoehtoja, ei myönnetä olevan politiikkaakaan. Tähän puolestaan liittyy poliittista vieraantumista, kun ihmiset eivät koe voivansa edistää asioitaan demokratian keinoin. Puolueet näyttäytyvät vain globalisaation ja kapitalismin mainostoimistoina, jotka markkinoivat Euroopan unionin liittovaltiopolitiikkaa kohderyhmilleen eli jäsenilleen ja kannattajilleen. Päämääriinsä ne pyrkivät kutakin kansalais- ja varallisuusryhmää miellyttävillä sanankäänteillä ja muotoiluilla.

Järjen napanuora

Entä millainen on nykyälymystön asema yhteiskunnassa? Anarkismin alkukoti on filosofia. Mihin suuntaan yhteiskunnan muutospaine ohjaa tilanteesta tietoisia filosofeja? Olisiko filosofeilla vielä jotakin tehtävää yhteiskunnallisessa vapaapalokuntatoiminnassa? Ammattifilosofit ovat pääasiassa vaienneet ihmistä ja yhteiskuntaa koskevista asioista. Kulttuuri- ja yhteiskuntakriittisiä puheenvuoroja esitetään harvoin. Tämä vastaa tavallaan filosofien omaa asemaa ja tilaa. Myös filosofiaa leimaa tappion ja nujerretuksi tulemisen tunne, kun kiire ja vuokrarahojen perässä juokseminen kuolettavat mahdollisuuden kulttuurikritiikkiin.

Lainsuojattoman asemansa vuoksi filosofit ovat kuin luonnostaan anarkismille otollisissa lähtökuopissa. Anarkistisen osallistumisen kautta on esitetty viime aikoina äänekkäitä yhteiskuntapoliittisia protesteja, joita sanotaan intellektuaalisiksi. Toisaalta anarkistit ovat kapinoineet myös järjen ja politiikan liiallista yhteenkytkemistä vastaan. Niinpä onkin kysyttävä, löytyykö järjen ideologisia talutusremmejä katkovalle partaveitselle vielä tilaisuutta.

Filosofit tietävät, että anarkistisen rähinöimisen taustalla on monta pahanenteistä ongelmaa: luokkajaon, sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden ja taloudellisen keinottelun ohella keskeinen ongelma on *sukupolvien välinen kuilu*. Se ei ole vain välttämätön yhteiskunnallinen tosiasia, joka seuraisi siitä, että ihmiset ovat erikäisiä. Dementia ja kleroosi eivät ole vain fysiologisia vaan myös henkisiä ja sosiaalisia ilmiöitä: ihmiset elävät eri todellisuudessa iästään riippumatta. Nuoriso tottuu vastuuttomiin elämäntapoihin, ”elämään hetkessä”, sillä nuoret eivät koe voivansa edistää olojaan määrätietoisesti ja johdonmukaisesti työsuhteiden pätkittäisyyden

vuoksi. Siksi he puuduttavat aivonsa hakeutumalla viihteen ja huvitusten pariin. Tämä merkitsee nopeaa kuolemaa. Eläkeikää lähestyvän sukupolven kateus ja kauna nuoria kohtaan puolestaan vedättää vanhemman ikäluokan hihasta ässän, joka on yhtä soinnillinen ja terävä kuin Sean Connerylla: ”Kieltämättä on totta, että en pysty breikkaamaan skenessä, mutta meitsipä kuuluukin yhteiskuntaan toisin kuin sinä – skipatawaynow!”

Tekarien välistä luikautettu totuus panee myös filosofien selän seinää vasten. Jos filosofia on pelkkää älyllistä jongleerausta, onko järkeä ja politiikkaa yhdistävän napanuoran varassa rimpuileminen enää mielekästä vai jääkö myös filosofisen anarkistin käteen pelkkä pilkkakirves?

Suomi, anarkismin huipputuote

Filosofien asema vastaa anarkistiliikkeiden tilannetta niin kuin anarkismi itse on filosofian työtä ja kuvaa. Asiaa havainnollistaa se, kuinka varsinaisille anarkisteille kävi omana aikanaan. Eräät liittyivät ammattiyhdistysliikkeisiin eli syndikaatteihin, ja niiden kannattajia sanottiin anarkosyndikalisteiksi. Tämä sopisi myös nykyfilosofeille, koska meillä ei ole ollenkaan omaa ammattiliittoa, eikä meillä siksi ole mitään muutakaan. Ay-aktivismissa anarkismi sai aikaan paljon: lakkoja, mielenosoituksia, palkankorotuksia ja työtehtävien jakoa useammille. Anarkismin pragmatisoituessa periaatteellinen tavoite – ihmiskunnan vapaus – kuitenkin loitontui ja kumous muuttui kritiikiksi, kritiikki reformistiseksi näpertelyksi.

Juuri siksi suuri osa anarkismista onkin nykyään organisoitunut *terrorismiksi*. Tässä suhteessa Suomi on antanut maailmalle paljon. Harva tietää, että keskitysleirit olivat Suomen lahja modernille sodankäynnille. Keskitysleirit liittyvät nykyäänkin kaikkeen sotimiseen, kuten näimme Bosniassa. Hitler sanoi leirejä humaaneiksi, koska suomalaiset olivat niin hempeitä, että he eivät heti teloittaneet maanmiehiään kansalaissodassa vaan sulkivat heidät virumaan vankileireille. Ja mitä filosofiakin olisi ilman hirttolavakokemuksia? Myös Heidegger vastusti tämänkaltaista ”humanismia”.[128] Mutta Suomesta on lähtöisin myös terroritekoina tunnettu ilmiö.

Anarkismi on edelleen hieno aate. Sen tärkeimpiä filosofisia opetuksia on, että *yhteiskuntien arvopohja on täysin relatiivinen*. Koko Suomi on poliittis-hallinnollisena käsitteenä *anarkistista alkuperää*. Ulkomainen hevosmies ratsastaa kohti Bio-Rexin elokuvateatteria. Hän on Suomen johtava anarkisti. Juuri siksi hän on absoluuttinen sankari. Hänen patsaansa jalustasta erottuvat harvalla kirjain-

välillä kirjoitetut sanat: ”Manne Rheim”. Sotilas, joka oli Venäjän näkökulmasta luopio ja maanpetturi, on suomalaisten kannalta kansallissankari. Tämä toteuttaa anarkismin ideaa puhtaimmillaan. Se on vallan ottamista omiin käsiin: poliittisen vallan, lainsäädäntövallan ja toimeenpanovallan. Terroristiksi voi leimautua sitä kautta, että poliittisen vallan haltija *ei tunnusta* vastustajansa asemaa eikä oikeutta vallankäyttöön. Niinpä marsalkkamme ei koskaan myöntänyt vuoden 1918 tapahtumilla mitään legitiimin sodan statusta olevankaan. Kyseessä oli ”kapinan kukistaminen”. Kansalaissodan Suomessa tunnettiin ”punainen terrori” ja ”valkoinen terrori”. Kansalaissodan punaiset olivat vielä terroristeja valkoisille, kun taas *Tuntemattoman sotilaan* alikersantti Lahtinen olikin jo terroristi Stalinin näkökulmasta.

Anarkismi ei ole tavatonta eikä harvinaista lojaaliuden ylivartijassa, armeijassa ja upseerikunnassa. Siellä ratkaistaan lopullisesti poliittisten käskyjen toimeenpanokelpoisuus; siellä punnitaan totuus. Anarkismin kuuluisin lähettiläs läntisen Euroopan maissa, Mihail Bakunin, oli alun perin venäläinen upseeri, joka sittemmin radikalisoitui. Myös monien Hollywood-elokuvien sankari on usein joku tarpeekseen saanut ”entinen” kenraali, joka on turhautunut ja tullut hulluksi. Juonikehitelmän tarkoitus on muistuttaa, kuinka tärkeää olisi tukea armeijoita aikanaan. Tietyllä tavalla opetus sopisi myös muistutukseksi siitä, miten välttämätöntä olisi rahoittaa vähävaraisia filosofeja. Määrätyistä syistä en siis epäile lainkaan filosofien kelpoisuutta sotilaiksi ja sotilaiden soveltuvuutta filosofeiksi.

Historiallista oikeutusta nykypäivän anarkiamuodoille luo tosiasia, että *kaikkien yhteiskuntien alkuperä ja perusta on viime kädessä anarkistinen*. Anarkistisen toiminnan kautta on aina etsitty tilaa kansalaismielipiteille ja siihen sisältyvälle järjelle. Tässä mielessä myöskään nykyajan anarkistifilosofeilla ei pitäisi olla mitään hävettävää. Suomen kansallisfilosofina pidetyn J. V. Snellmanin teosta *Valtio-oppi* pidettiin sen ilmestyessä vuonna 1842 niin radikaalina, että kirjoittaja katsoi parhaaksi paeta pääkaupungissa syntynyttä kohua Kuopioon.[129] Suomalainen talonpoikaismentaliteetti ja ajatus ”oman tuvan luvasta” ovat nekin anarkistisen kumousmielen hedelmiä. Anarkistinen kapinallisuus on langennut rajamaata asuttavien kansojen osaksi kuin itsestään. Myös suomalaisella sisulla aivan niin kuin koko kansallisella identiteetillämmekin on kosketuskohtansa erilaisiin anarkiamuotoihin.

Freudilaisen esimerkin suomalaisen kansanheimon tavasta tuottaa olemassaoloaan antaa legendaarinen Lalli, jonka tiedetään syyllistyneen piispa Henrikin surmaan Köyliönjärven jäällä tammikuun

20. päivänä vuonna 1156. Hänen kanssaan kuuluisuudesta kilpailee pohjalainen nuijamiesten kapinajohtaja Jaakko Ilkka, joka mestattiin talonpoikaiskapinan päätteeksi vuonna 1597.[130] Kleion kirjan kertomuksista mieleenpainuvimpia ei ole vain Eugen Schaumanin toimeenpanema kenraalikuvernööri Bobrikovin salamurha, vaan myös marsalkka Mannerheimin edellä mainitut toimet voidaan nähdä monin tavoin anarkistisina ja Venäjälle annettua sotilasvalaa rikkovina.[131]

Anarkistisen ajattelun vaikutus poliittiseen historiaan on usein laiminlyöty tieteellisissä tutkimuksissa, vaikka suuri osa historian käännekohdista on löytänyt motiivinsa kausaalisia lainalaisuuksia ja selityksiä seurailevien tapahtumaketjujen ulkopuolelta: anarkistisista ja täysin "sattumanvaraisina" pidetyistä teoista. Tosiasiassa anarkistien puuhat ovat olleet virallisen kehityskaaren varjossa syntyneiden tapahtumakulkujen johdonmukaisia päätepisteitä. Valitettavasti anarkistisen ajattelun historia on oman ulkopuolisen asemansa vuoksi ollut pitkään vailla tunnustusta tai kokonaan kirjoittamatta.

Kohti terroritekojen yhteiskuntaa?

Anarkistinen ajattelu on ollut uutta luovaa poliittista toimintaa, mutta joskus se on myös kieroutunut pelkäksi väkivallaksi. Terrorismi on ollut vastaus yhteiskunnassa koettuun rakenteelliseen väkivaltaan, joka on vallankäytön "hienostuneempi muoto". Maailman tunnetuimpia terroristeja olivat Andreas Baader ja Ulrike Meinhof, joista jälkimmäinen toimi alun perin niinkin nuhteettomassa ammatissa kuin filosofisen kulttuuri- ja mielipidelehden päätoimittajana. He perustivat 1970-luvulla Punaisena Armeijakuntana tunnetun ryhmittymän. Ryhmä pyrki terroristisin menetelmin romuttamaan Saksan Liittotasavallan poliittis-hallinnollisen järjestelmän, joka terroristitoimintaan osallistuville oli vain "myöhäiskapitalismin surkea rappiomuoto". Meinhof kohtasi kuoleman vankilassa, mutta molempien verellään kirjoittama *ever lasting story* elää yhä.[132]

Vaikka terroristien toiminta saattaa vaikuttaa irralliselta ja mielivaltaiselta, attentaateilla ja tuhoiskuilla voi olla syvällistä asenteellista vaikutusta. Esimerkiksi kelpaa viime aikojen etsityin ja kaivatuin terroritekojen organisaattori Osama bin Laden, jonka toiminnan tuloksena öljyn hinta kävi alhaisimmalla tasolla kymmeneen vuoteen, luontoa rasittava lentäminen väheni ja asuntovelalliset saivat lainoihinsa prosenttiyksikön armahduksen. – Kiitos,

Osama.

Kun anarkistit ovat yleensä olleet vakaumuksellisia pasifisteja, kuinka sitten voidaan ymmärtää tosiasiaa, että he ovat luottaneet myös väkivallan mahdollisuuteen? Selitys on seuraava: hallitsevan luokan ei uskota koskaan vapaaehtoisesti luopuvan vallasta, ja siksi äänestäminen ja politikoiminen tuntuvat pelkältä ajanhukalta. Anarkistit taas katsovat, että mikäli väkivallan kohde valittaisiin tarkoin, muutama tarkka isku johtaisi vallan kumoutumiseen ja sitä kautta muutokseen. Tällöin väkivaltaa olisi käytetty säästeliäästi ja oikein: kaiken kaikkiaan vähemmän kuin valtiot omassa piirissään käyttävät. Eräät anarkistit laskelmoivatkin vallankumouksen onnistuvan parhaiten juuri terrorin avulla. Myöhemmin olemme oppineet, että muutamalla tarkoin valitulla iskulla on juuri kuvatunlainen mullistava vaikutus.

Jo 1800-luvun anarkistit ajattelivat, että vallankumouksen jälkeen uuden yhteiskunnan luomiseen kuluisi vain noin 3–5 vuotta. Sen jälkeen eläisimme rauhanomaisessa yhteiskunnassa, jossa jokainen voi käydä hakemassa kaupasta ruokaa ja muita välttämättömiä tarvikkeita. Minimiväkivaltaa seuraisi minimityö: palvelujen vastikkeeksi ihmisten olisi työskenneltävä vain noin viisi tuntia päivässä. Ajatuksessa oli omalla tavallaan ilmaistuna myös nykyisen sosiaaliturvan, perustulon ja työajan lyhentämisen idea sekä periaate, ettei työyhteiskunnankaan tule johtaa merkityksettömään tuotteliaisuuteen tai lisäarvon keräilykierteeseen vaan vain olemassaolevan hyvinvoinnin uusintamiseen. Juuri näin luotiin myös 1980-luvun hyvinvointivaltio nimeltä Suomi.

Anarkistien päämääränä on ollut siis lopultakin vain rationaalinen yhteiskunta, jossa työtä ja vaivannäköä ei uhrata omaisuuden hankkimiselle, vaan jossa työtä tehdään vain sen vuoksi, että sitä kautta olisi mahdollista nauttia lisääntyvistä kansalaisvapauksista. Väkivaltaistenkin anarkiamuotojen takaa löytyy ihmisten pyrkimys järjelliseen elämään ja yhteiseen hyvään. Tämä koskee sekä entisaikojen anarkismia että nykyajan terrorimuotoja.

Keskeistä anarkististen ideoiden havainnollistamisessa eivät olekaan nyt Punaisen Armeijakunnan, al-Qaidan eivätkä marsalkka Mannerheimin toimet tai niiden oikeutus sinänsä. Tärkeää on, että kyseisten tahojen ja henkilöiden pyrkimykset voidaan nähdä hankkeina, joiden ympärille on perustettu poliittisia yhteenliittymiä, jopa kokonainen valtio. Niinpä myös anarkismin filosofinen tutkiminen ja vaikutusvallan myöntäminen on tärkeää, sillä näin tunnustetaan, että historian kulkua muuttavat syyt syntyvät valtakulttuurien ja ”ulkopuolisiksi” arvotettujen ryhmien välisistä jännitteistä. Samalla voidaan kumota historiallisia paradigmoja ja paradig-

maattista historian tulkintaa. Myös filosofian historioita varten teosten ”juoni” ja ”rakenne” on ollut aina olemassa. Todellisuudessa monia merkittäviä konflikteja on edeltänyt anarkistien maanalainen toiminta, joka on pidetty piilossa päivänvalolta ja jonka oireellisuutta edes politiikan tutkimus ei ole tahtonut tunnustaa. Samanaikaisesti julkinen sana ja tiedotusvälineet ovat voineet pyrkiä aktiivisesti vaikenemaan yhteiskunnallisista ristiriidoista ja sulkemaan niiltä silmänsä. Ongelma on, että poliitikot, tieteenharjoittajat ja julkinen sana eivät ole pitäneet symbolisia mielenilmaisuja ja tekoja poliittisina tosiasioina, mutta ovat kylläkin nähneet poliittiset tosiasiat vain symbolisina mielenilmaisuina osaamatta silti tulkita niiden merkitystä.

Ensimmäistä maailmansotaa edelsi attentaattiaallon aika, jonka uhreja olivat muiden muassa Ranskan presidentti Sadi Carnot (1894), Italian kuningas Umberto I (1900), Itävallan keisarinna Elisabet (1898) ja arkkiherttua Ferdinand (1914). Jos anarkismin esiinnousu myönnetään ristiriitoja sisältävän poliittisen kulttuurin keskeiseksi tunnusmerkiksi, voidaan paremmin ymmärtää oman aikamme kapinamuotoja: terrorismia, pommi-iskuja, lentokonekaappauksia ja katumellakoita. Nykyajan anarkismi koostuu monesta keskenään ristiriitaisesta pyrkimyksestä ja edusta. Se on optiokeinottelun ja taloudellisen eriarvoisuuden vastustusta. Se on kansallisvaltioiden kuolemaa, liittovaltioiden syntymää ja kiihkokansallisen nationalismin esiinnousua niiden vastareaktiona. Se on pääomien ja ihmisten siirtolaisuutta ja talouden näkymättömän käden vaikutusta ihmisten maastapakoon. Anarkistinen toiminta kertoo *poliittisen kulttuurin* toimimattomuudesta, ja sellaisena se kaipaa oheensa sekä osallistuvaa että tulkitsevaa filosofiaa.

Nyt on aika vaikuttaa, maanantaina se on myöhäistä.

Paavo Lipponen vaalipäivänä[133]

Äänestitpä ketä tahansa, hallitus voittaa aina.

Sananlasku

7. *Anarkismista anarkiaan*

Anarkismille vallitsee sosiaalinen tilaus – muun muassa edellä mainituista syistä. Nykypolitiikan ongelma on, että asiat eivät tule kuntoon äänestämällä. Valtiossa on vikaa. Jos oikeutta jaetaan valtion kautta, luotakoon ensin oikeudenmukainen valtio. Tämä ei käyne päinsä ilman jatkuvaa vallan kumoamisen tilaa.

Anarkistisesta kapinoinnista ja vapauden tavoittelusta on tullut nykyään erittäin suosittua. Se on filosofiaa, minuuden rakentamista, oikeudenmukaisuuden kaipuuta, pasifismia ja jopa taidetta. Köyhien, työttömien ja eriarvoisten ihmisten nimikirjoituksella varustettu äänestyskuponki on saapunut vastaanottokohteeseensa. Siihen on lyöty saapumisleima myös viranomaisvallan ja poliittisen järjestelmän piirissä. Anarkistit itse ovat halunneet murskata valtion kuin alasimelle laitetun pähkinän. Nyt onkin kysyttävä, voidaanko anarkismin tavoitteita saavuttaa poliittisen järjestelmän *sisällä*. Mitä eroa on *anarkismilla* ja *anarkialla?* Voivatko anarkistit pyrkiä tahattomasti tai tahallaan myös rakentamaan yhteiskuntaa, vai onko se vain yritystä alentaa kuumetta jääpalapussilla? Koetamme nyt lähestyä tilannetta tulkitsevan filosofian näkökulmasta. Mitä repiminen ja kuvainraastaminen pohjimmiltaan ovat, ja mihin niitä tarvitaan? Taustalla vaikuttaa filosofisesti ongelmallinen normin käsite.

Rakentava rikkominen

Funktionalistisen teorian mukaan vasta normien rikkominen paljastaa niiden luonteen. Yhteiskunnalliset normit voivat olla kirjoitettuja lakeja tai sääntöjä, mutta ne voivat olla myös julkilausumattomia sosiaalisia koodeja ja käyttäytymisilmiöitä, jotka lunastavat noudattamista vaativan tehtävänsä pelkällä enemmistökäyttäyty-

miseen yhdistyvällä valta-asemallaan. Funktiolla viitataankin tehtävään tai tarkoitukseen, jota varten normi on luotu. Normeista poikkeaminen saattaa olla syynä niiden ilmituloon ja kirjaamiseen. Normit ovat massakulttuurien diktatuuria. Mikäli kaikki ihmiset toimisivat enemmistön normeja noudattaen, kirjoitettuja lakeja ei ehkä olisi ollenkaan olemassa. Ihmiset eivät tiedostaisi toimintansa normatiivisuutta lainkaan. Tämä on mahdollista esimerkiksi siinä kuvitteellisessa tapauksessa, että kaikki raitiovaunulla matkustavat ihmiset ostaisivat matkalipun ja tarkastajan tullessa vaunuun kaivaisivat tikettinsä esiin vakuuttaen, että ”kyllä – myös minä olen aivan tavallinen rehti työläinen matkalla työhön kuten kysyjäkin”.

Niin sanotuissa kehittyneissä yhteiskunnissa normien rikkomukset on kirjattu lakeihin ja määrätty rangaistaviksi. On olemassa *konstitutionaalisia* normeja, jotka eivät määrää sanktioita sallittujen rajojen rikkomisesta, kuten tekevät ne *deskriptiiviset* normit, jotka kuvailevat rangaistavana pidetyn teon ja määräävät siitä tietyn rangaistuksen. Esimerkkinä konstitutionaalisesta normista on Suomen hallitusmuoto, jossa määritellään ylimpien valtioelinten toimivaltasuhteet, kun taas deskriptiivistä normia edustaa rikoslaki. Se ei sinänsä kiellä eikä perusta mitään, toisin kuin perustuslaki, mutta kuvailee laissa rikolliseksi määritellyn teon ja ilmaisee siitä langetettavan rangaistuksen. Konstitutionaaliset normit luovat ja säätelevät yhteiskuntaa kokonaisvaltaisesti ulkoa päin, kun taas deskriptiiviset normit lähestyvät normittamisen kohteena olevia ilmiöitä niiden sisältäpäin. Yhtä kaikki, niitä kutakin edeltää kielletyn myöntäminen kielletyksi, sallitun sallituksi ja määrätyn määrätyksi.

Rikkomalla normeja anarkistit tekevät yhteiskunnalliselle lainkäytölle palveluksen. Sekä sosiaalisen että muodollisen normin määräämä sanktio aktualisoituu vasta, kun pommilla matkustava paljastuukin liputtomaksi. Tarkastajat kirjoittavat hänelle rapsun samalla, kun muut matkustajat paheksuvat hänen tapojaan ja pitävät häntä vain tyhmänä luuserina. Samalla piirtyy esiin se, kuinka vakavana rikkomuksena yhteisö tekoa todella pitää vai katsooko se sitä peräti läpi sormien pitäen tätä tai tuotakin anarkiaa suorastaan kadehdittavana kansalaisrohkeutena, joka tuo tekijälleen mainetta ja kunniaa. Rikkomuksen kauttahan ihminen ilmaisee myös poliittisen mielipiteensä. Saattaa olla, että pommilla matkustava ei halua hyväksyä esimerkiksi liikennelaitoksen tekemiä tariffinkorotuksia, jotka ovatkin ylittäneet viime aikojen kuluttajahintaindeksin.

Ilman anarkistista normien rikkomista ei ole poliittisia vapauksia eikä politiikkaakaan, sillä poliittinen uudistuminen sisältää

väistämättä erimielisyyttä ja tarpeen tullen myös normien rikkomista. Anarkia on siis poliittista toimintaa, joka poikkeaa normeista. Kitkat kuuluvat olennaisena osana demokratiaan, vaikka Euroopan unionin opettama harmonian havina pyrkiikin kieltämään ihmisten erimielisyyden ja lavastamaan peruskysymyksistä, kuten eurosta, monikulttuurisuudesta ja maahanmuutosta, eri mieltä olevat ihmiset vaarallisiksi fundamentalisteiksi.

Normirikkomusten kautta myös poliittisen *vastuun* olemukseksi paljastuu anarkia. Anarkistit eivät teekään palvelusta vain yhteiskunnalle, joka saa tilaisuuden rangaista heitä. He tekevät palveluksen ennen kaikkea itselleen ja toisille kansalaisille, jotka rikkomusten kautta ymmärtävät paremmin heitä kahlitsevien normien ja sääntöjen tehtäviä: miten heitä hallitaan, rajoitetaan ja velvoitetaan ja mitä saa, ei saa tai pitää tehdä.

Ongelmallista on, että kollektiivinen ajattelu suhtautuu anarkismiin sillä ainoalla tavalla, jonka se osaa: julistamalla anarkismin kielletyksi. Näin julkinen valta menettelee siksi, että oikeusjärjestyksen kannalta olisi ristiriitaista, jos laki sallisi lakien rikkomisen. Tällainen itsensä ympärille kietoutuva laillisuuden varjelu on kuitenkin kieroa, koska se pitää yhteiskunnallisen vallankäytön tärkeimpänä tehtävänä julkisen vallan *omien laitosten* ristiriidattomuutta, hyvinvointia ja normihierarkioiden toimivuutta. Ongelman alkupiste on lainsäädäntöä yleisemminkin rasittava periaate, jonka mukaan yksilöiden toiminnan oikeutusta tarkastellaan aina vain *julkisen vallan* eikä *yksilön omien oikeuksien tai vapauksien* näkökulmasta. Toinen ongelma on vallan näennäinen palauttaminen kansan karttuisaan käteen. Se on vetoamista kansan suvereniteettiin ja parlamentaarisen vallankäytön demokraattisuuteen, jolloin vallan vyyhti kiertyy jälleen kehälle: kaiken vallan väitetään olevan lähtöisin kansalta. Tällainen luikertelu ei kelpaa julkisen vallan oikeuttamiseen, sillä normien tukeminen ”kansaan” on edustuksellisessa demokratiassa aina näennäistä ja johtaa kahden kolmasosan enemmistödiktatuuriin tai siihen tosiasialliseen harvainvaltaan, jonka nojalla pieni joukko kansanedustajia hallitsee muita ihmisiä.

Kieltäessään anarkistisen toiminnan julkinen valta itse asiassa kieltää myös voimassa olevien normiensa alkuperän. Suuri osa normeistahan on luotu nimenomaan normirikkomusten kautta: niiden legitimoimiseksi tai säätelemiseksi. Ilman normien rikkomista ei olisi lainsäädäntöäkään – aivan kuten ilman anarkisteja ei olisi yhteiskuntajärjestystä. Anarkistinen toiminta on kulttuurisen uudistumisen ehto, ja siihen liittyy sekä rakentavia että hajottavia puolia. Tosiasiassa rakentavat ovat usein purkavia ja rikki raastavat rakentavia. Anarkistinen byrokratian repiminen on omiaan lisää-

mään ihmisten hyvinvointia ja elämänlaatua, kun taas kontrollin kahleita lujittamalla yhteiskunta tukehtuu omiin sääntöihinsä. Moderneissa yhteiskunnissa ei enää juuri tunneta elämänalueita, joita ei olisi tarkoilla laeilla ja säädöksillä määritelty kielletyiksi tai sallituiksi.

Laillisuutta ja lakien runsautta varjelevan yhteiskuntamme ongelma on, että kaikki mikä ei ole laillista, määritetään yksiselitteisesti laittomaksi. Niinpä kaikki valta, jota hallitus ei hyväksy, määritellään edelleen rikokseksi tai mielisairaudeksi. Julkinen valta itse ei puolestaan myönnä oman vallankäyttönsä olevan pohjimmiltaan pelkkää pakko- tai väkivaltaa. Valtion kontrollista voi useimmiten poiketa vain, jos myöntyy ”rikolliseksi” tai ”sairaaksi”. Tällä tavoin yhteiskunta itse ohjaa eri mieltä olevat yksilönsä toimimaan ”lakien vastaisesti”. Systeemi siis tuottaa itse omat ongelmansa niin kuin vankila tuottaa rikollisen ja terveydenhoitojärjestelmä sairaan. Rikolliset ja sairaat ovatkin vielä järjestelmän holhouksessa, ja heidät yhteiskunta yrittää sopeuttaa tai ”selittää pois”. Mutta rikollisuuden ja sairauden ulkopuolelle jää vielä sellaistakin erimielisyyttä, jota ei voida sen enempää kriminalisoida kuin medikalisoidakaan. Tämäntapainen poikkeavuus on rikollisuutta ja sairastamistakin kauhistuttavampaa, ja juuri sitä sanotaan anarkiaksi. Anarkia sinänsä on pelkkää filosofista järjen käyttöä.

Lakien ja laillisuuden arvosteleminen sekä kyseenalaistaminen eivät missään tapauksessa *riko lakia*. Anarkian kannalta lait ovat pelkkiä kirjallisia painotuotteita, joten niiden arvosteleminenkin on eräänlaista kirjallisuuskritiikkiä – melkein kuin arvostelisi runoteoksen. Myös oikeuslaitoksen asema paljastuu epämääräiseksi, sillä se perustuu vain eräänlaisista ”kylän vanhimmista” koottuun raatiin. Sellaisena käräjälaitos ja lainkäyttö kokonaisuudessaankin vahvistavat tuolle joukolle tyypillisten asenteiden vakiintumista yhteiskunnallisiksi normeiksi. Usein ne ovat täysin konservatiivisia. Sen sijaan lakien yläpuolelle asettuminen muodostaa korkeatasoisen vaatimuksen eettisesti tietoiselle ihmiselle. Siihen pitäisi jokaisen ihmisen kyetä, sillä lakia säätävät tai sitä soveltavat toimielimet käyttävät muuten valtaa kansalaisten ohi.

Ihmisen eettisyys ja moraalisuus ovatkin kokonaan eri asioita kuin hänen lainkuuliaisuutensa. Myös oikeuksien lautamiesten tulisi ottaa oma pururatansa täysimittaiseen käyttöön. Laillisuusmiehenä toimiminen on kaiken kaikkiaan turhaa ja arvotonta puuhaa, sillä laillisuuden varjeleminen on pelkkää muotoseikkojen valvontaa eikä laki sinänsä oikeuta *moraalisesti* mitään. Anarkistiselta kannalta katsoen ihmisen on oikeutettua vedota lakiin, kun hän koettaa *kiertää joitakin tärkeämmiksi kokemiaan periaatteellisia*

kysymyksiä niiden ollessa hänen oman etunsa vastaisia. Hänen vetoamisensa lakiin voi olla perusteltua myös siinä tapauksessa, että lait vain *sattuvat olemaan hänen omien periaatteidensa mukaisia*. Yhtä kaikki, taustalla on oltava jokin yksilöllinen etu tai moraalinen periaate, jonka valossa laillisuuden varjelua voidaan jollakin tavoin ymmärtää. Mutta lakiin vetoaminen *lain itsensä vuoksi* merkitsee moraalisen ja eettisen ajattelun kannalta pelkkää kuolemaa. Myös kaikki yhteiskunnallinen toiminta loppuisi heti, jos ihmiset noudattaisivat lakeja täsmällisesti. Liikenne menisi umpisolmuun, ja tapahtuisi paljon onnettomuuksia, kun oikeuksiaan penäävät jumittajat törmäisivät kaikkien sääntöjen ja ohjeiden mukaisesti kiireisiin. Kiireiset puolestaan juuttuisivat väistelemään hitaita liikennesääntöjen mukaisesti törmäilijöitä. Lakia kirjaimellisesti noudattavassa yhteiskunnassa osa ihmisistä jäisi luultavasti kotiin pelätessään syyllistyvänsä johonkin rikokseen. Myöskään seksistä ei tulisi mitään.

Aristoteleen anarkia

Edellä selitettyihin ajatuskulkuihin viitaten sanotaan usein, että anarkisti voi tuntea itsensä tarpeelliseksi vasta kritisoidessaan valtiota, järjestystä sekä tieteen ja filosofian hierarkkisia muotoja. Tällöin anarkismin ilmiötä on jo tulkittu järjestyneen yhteiskunnan kautta. Samaan tapaan kuin valtion katsotaan tarvitsevan anarkisteja löytääkseen omat norminsa, anarkistien katsotaan tarvitsevan järjestäytynyttä yhteiskuntaa, kuten valtiota ja filosofian laitosta, esittääkseen niistä erottuvat vapauden manifestinsa. Elävätkö anarkistit ja yhteiskunnan laitokset siis pysyvästi symbioosissa? Oikeuttaako vasta itsenäinen ajattelu tieteellä pamputtamisen niin kuin hiiri oikeuttaa kissan tai rikollisuus poliisin? Onko anarkistinen ajattelu pelkkää lankakerällä leikittelyä?

Myöntävät vastaukset ovat vain näennäisesti tosia. Ne sisältävät oletuksen, että anarkismilla on joka tapauksessa jokin yhteiskunnallinen tehtävä tai tarkoitus, joka voidaan selittää esimerkiksi sosiologisesti. Katsotaan, että kun tämä on tehty, niin itse ilmiöltäkin katoaa vaikutusvalta. Näkökulma on mitätöivä, poisselittävä ja anarkismin ulkopuolinen. Anarkisti, joka tarvitsee järjestäytynyttä valtaa ollakseen anarkisti, ei totisesti ole sellainen anarkisti, jota varsinainen anarkia kaipaa.

Tärkeä onkin ero, joka vallitsee *anarkismin* ja *anarkian* välillä. Anarkismi on poliittinen ismi. Se on kuin Music Televisionilla esiintyvän koomikko Andy Dickin bändi: *System for Revolution* ("Järjes-

telmä vallan kumoamiseksi”). Sen sijaan anarkia on kriittistä ajattelua ja toimintaa, jota voidaan kutsua myös filosofiaksi. Varsinainen anarkia on anarkistista myös anark*ismeja* kohtaan. Anarkisen ajattelun hienous piilee siinä, että se on ainoa filosofinen ja poliittinen teoria, joka sallii ja vaatii myös itseensä kohdistuvaa kritiikkiä. Tätä kautta se lähestyy demokratian ihanteita. Anarkismia ja demokratiaa on usein pidetty vastakohtina. Tosiasiassa kaikki aito kansanvalta on pohjimmiltaan anarkiaa: jokapäiväistä ja käytännöllistä toimintaa vapauksien lunastamiseksi. Myös esivallan vaalimat lait ovat leimanneet osan kansalaisten luonnollisesta käyttäytymisestä ”laittomuudeksi” aina siihen asti, kunnes laittomuus on legitimoitu anarkisella toiminnalla. Esimerkkinä voi mainita vaikka seksuaalivähemmistöliikkeiden toiminnan oikeuksiensa puolesta. Alun perin sitäkin pidettiin vaarallisena anarkiana ja suorastaan rikollisena toimintana, kun taas enemmistöjen viisastuttua seksuaalivähemmistöliike on nauttinut poliittisen ja julkisen valtiovallan suojelua. Anarkia on siis demokratian muutosvoima. Anarkia tavoittaa myös tieteellisen ajattelun parhaita piirteitä, kuten jäljempänä näemme.

Anarkismin, filosofian ja demokratian kolmiyhteys perustuu politiikan käsitteen laaja-alaiseen tulkintaan. Sillä ei tarkoiteta vain vaaleissa äänestämistä noin 4–6 vuoden välein, vaan todellakin jatkuvaa toimimista sen hyväksi, millaisia haluamme yhteiskunnan ja oman elämämme olevan. Se on esimerkiksi asuntojen vauhdikasta rakentamista hintakeinottelun estämiseksi, tavaroiden kierrätystä kulutusjuhlien hillitsemiseksi ja yritysten painostamista ostoboikottien avulla. Anarkia on firmojen ja poliitikkojen tekemien väärinkäytösten paljastamista Internetin blogeissa ja keskustelupalstoilla. Anarkistista kuluttajapolitiikkaa olisi se, että päättäisimme ostaa vain ei-kapitalistisesti hallittujen ja ei-kansainvälisessä omistuksessa olevien yhtiöiden tuotteita ja palveluja. Sellaisia ovat esimerkiksi ne yritykset, osuuskunnat ja yhteenliittymät, joiden omistus on kokonaan tai edes osittain kansalaisten omissa käsissä. Monikansallisen talouskeskittymisen vallitessa pienten ja kansallisesti hallittujen toimintayksiköiden suosiminen ei merkitsisi nurkkapatriotismia eikä protektionismia vaan ainoastaan vastavoimaa kansainvälisen kapitalismin yksipuolisuudelle.

Tämän mukaisesti toimittaessa myös talousliberalismia voitaisiin käyttää sen omien haittojen torjumiseen. Liberalistisessa talousjärjestelmässähän kaikki valta kuuluu kuluttajille itselleen. He viime kädessä päättävät, keiden kassakoneessa kannattaa vinguttaa Visaa. Aivan samaan tapaan kuin poliittisten vaalien äänestäjät eivät välttämättä äänestä vain taloudellisin perustein vaan myös

tietoisina valintojensa eettisistä merkityksistä, niin myös kuluttajat voisivat äänestää esimerkiksi kotimaisen työllisyyden puolesta – vanha idea, mutta turhaan haudattu. Yksilöiden valintojen kautta talousliberalismikin voi hillitä ja rajoittaa itseään. Näin myös vapaan markkinatalouden hapan hedelmä voi nostattaa liberalismin kasvoille iloisen ilmeen.

Kulutuspäätösten ohella anarkia on vapaata mielipiteenilmaisua. Se voi olla esimerkiksi osallistumista mielenosoituksiin ja pyöräilemistä siviilipalveluspaikalle autoilemisen asemasta. Tällainen poliittinen toiminta tapahtuu vielä lain puitteissa, mutta tarpeen tullen lakien rajoja on voitava myös kyseenalaistaa, varsinkin jos lait osoittautuvat epäoikeudenmukaisiksi. Myös äänestämättä jättäminen on tärkeä tapa vaikuttaa. Aktiivinen anarkisti voikin kantaa poliittista vastuuta yhtä raskain hartein kuin vaalityönsä tehnyt hallitusherra: ”Vuodessa on 364 hyvää päivää poliittiseen vaikuttamiseen, joten vaalipäivänä voi huoleti jäädä kotiin pitämään lomaa!”

Kokoontumis- ja mielipiteenvapauden käyttäminen on anarkian tärkeimpiä toimintamuotoja. Vapaa kokoontuminen puolueiden, yhdistysten ja järjestettyjen tilaisuuksien ulkopuolella tuo esille paljon sellaista, mistä ei muutoin keskusteltaisi – ajateltakoonpa vaikka työelämää. Työelämän kirouksia ja kurjuuksia, kuten työajan pidentämistä ja työsuhteiden lyhentämistä, yritetään usein hoitaa erilaisilla laadunvarmistusseminaareilla, ”työn ilon” kehittämisohjelmilla ja paljon pelätyillä yt-neuvotteluilla. Yksilöiden mielessä ne aiheuttavat hämmennystä ja ahdistusta. Kun ihmiset kohtaavat ja keskustelevat tulosvastuuohjelmien ja sertifikaattiseminaarien tarpeellisuudesta niiden *ulkopuolella*, he löytävätkin yllättäen toisensa. He nauravat niille keskenään ja salassa. Siten he vapautuvat ahdistuksesta ja keskinäinen luottamus lisääntyy, mutta jotakin tärkeää vielä puuttuu. Kun jokin yhteiskunnallinen toimintamuoto on saatettu naurunalaiseksi, miksi ihmiset eivät myös *toimisi* järjettömäksi havaitsemiensa järjestelmien kumoamiseksi?

Kokoontumalla ja keskustelemalla vapaasti ihmiset saavat alleen palan kovaa maata, jolta he voivat jatkossa ponnistaa alistusrakenteiden oikaisemiseksi. He muuttuvat nujerretuista sopeutujista takaisin yhteiskunnan aktiivisiksi muuttajiksi. He voivat esimerkiksi arvioida uudestaan elämänsä päämääriä ja määritellä myös taloudellisen toiminnan tavoitteita: onko esimerkiksi tuotteliaisuuden vaatimukseen perustuva yhteiskunta todella sellainen, jossa ihmiset ovat onnellisia? Löydettyään toisensa sorretut ja potkitut ihmiset voivat yhdessä pyrkiä määrittelemään, mitä onnellisuus todella on, mitä siihen tarvitaan ja kuinka muuttaa onnellisuuteen ohjaava

filosofia elämänkäytännöksi.

Anarkia toteuttaa Aristoteleen käsitystä, jonka mukaan yksilöiden onnellisuutta, *eudaimoniaa*, edistää parhaiten se, kun kukin yhteisön jäsen toimii hänelle itselleen soveltuvassa, hänen tietojaan ja taitojaan vastaavassa tehtävässä. Jokaisella ihmisellä on siis oltava hänen kykyjään ja ominaisuuksiaan vastaava paikka. Järjen ja käytännön toteutumisyhteyttä Aristoteles kutsui nimellä *praksis*, kun taas tietojen ja taitojen oikeaa suhdetta luonnehtii käsite *tekhnē*. Laajimmillaan anarkia on jokapäiväistä osallistumista poliittiseen *praksikseen* eli käytäntöön.

Aristoteleen anarkisuutta ilmentää hänen käsityksensä, että *eudaimoniaan* päästään vain ja ainoastaan seuraamalla järjen ohjenuoraa. Järki asettaa periaatteet myös anarkistien toiminnalle. Onnellisuutta taasen tavoitellaan vain sen itsensä vuoksi, ei välineenä mihinkään muuhun.[134] Tosin myös Aristoteleen omat ajatukset muovautuivat osittain ”teknisiksi”, ja niitä käytettiin hänen oman aikansa yhteiskunnassa myös ihmisten orjuuttamiseen. Aristoteleen voidaan nähdä jopa halveksineen anarkiaa ”Politiikka”-teoksessaan, jossa hän käyttää sanaa ”anarkia” Platonin tavoin kielteisessä merkityksessä. Molemmat filosofit katsoivat myös demokratian johtavan korruptioon, suosion kalasteluun ja tyranniaan ja pitivät selvänä, että yhteiskunnan luonnollisesti järjestynyt hierarkkisuus on parempi kuin lahjonnalla tai mielistelyllä lunastettu populismi.[135] Lisäksi molemmat halveksivat epäjärjestystä, johon he uskoivat anarkian johtavan.

Järjen vapauttavaa vaikutusta onkin voitu edistää vasta 1600-luvun rationalismin ajalta sekä 1700- ja 1800-lukujen valistuksen kaudelta lähtien, kun sääty-yhteiskunnan kumousvyöry alkoi läntisessä Euroopassa. Tätä kehitystä ei ole kuitenkaan hallinnoitu missään ”hyvässä ja rakentavassa hengessä”, jota vastaavan kuvan historian juhlakirjat helposti maalaavat eteemme. Tuloksiin on päästy vasta laillisuudesta vähät välittävän anarkismin kautta. Se on usein ollut veristä, vaikeasti arvattavaa ja uskaliasta: sangen epätoivoista ja sattumanvaraista toimintaa. Mutta uskoessaan ihmisten rohkeuteen ja onneen myös Aristoteles oli omalla tavallaan anarkisti.

Nykyajan anarkistit

Anarkistinen ajattelu on nykyään pahoin kariutunut. Anarkismia esiintyy runsaasti, mutta sen alkuperäinen kytkös filosofiaan on katkennut. Pahimmaksi esteeksi anarkian toteuttamiselle on muo-

dostunut anarkismi itse. Anarkia on kaventanut vapauteen perustuvaa olemustaan organisoitumalla ismiksi. Nykyajan anarkistit ovat räyhähenkiä ja rabulisteja, jotka turhautuminen on tehnyt vihamielisiksi. He vetävät punamustan lipun salkoon ja ovat olevinaan pelottavia. Tosiasiassa he lienevät kyvyttömiä elämään sen enempää anarkistisen individualismin vaatimassa yksinäisyydessä kuin yhteisomistukseen perustuvassa kollektivismissakaan – saati ilman valtion tai kuntien sosiaalihuoltoa, joka vastaa heidän toimeentulostaan. Pikemminkin kuin "anarkisteista" voitaisiin puhua yhteiskunnan syrjäyttämistä ulkopuolisista.

Edellä mainittua "rymyeetuanarkismia" edustivat 1970-luvulla henkilöt nimeltä Veikko Lievä-Aho ja pomminheittäjä Armas Vatanen. Suomalaisen yhteiskunnan luokkaluonteesta ja kansalaissodan konflikteista voimansa ammentavaan veljesvihaan identifioituvat myös oman aikamme katumellakoitsijat menettelytapoineen. He katsovat kaiken reformismin vain kaventavan anarkian vaikutusmahdollisuuksia, ja siksi he kieltäytyvät oloja parantavista uudistuspyrkimyksistä. Niiden he uskovat vain vahvistavan vallitsevaa yhteiskuntaa. Heidän poliittinen asennoitumisensa ei ole tietoista eikä punnittua. Sen sijaan se osoittaa oikeaksi psykologisen lainalaisuuden, jonka mukaan aggressio on turhautumisen vastareaktio ja seuraa siitä. Valittua heidän ulkopuolisuudessaan ovat vain valitusvirsien kertosäkeet. Pelkällä aggression ilmaisemisella he eivät saa aikaan mitään, sillä kieltäytyminen poliittisesta osallisuudesta ihmisyhteisöön ei käy päinsä muuttamatta Kuuhun asumaan.

Kaikista yhteiskunnallisista uudistuspyrkimyksistä ja yhteistyöstä kieltäytyminen saattaa olla kohtalokasta, sillä se johtaa yleensä pelkkään destruktioon. Politiikan yleinen olemushan on se, että ihmiset vastustavat voimakkaasti milloin mitäkin asiaa mutta harvoin puolustavat mitään. Tällöin jokin taho saattaa kääntää vastalauseiden muodossa vellovan myrskyn omaksi voitokseen, kuten Adolf Hitler aikoinaan. Seurauksena on pelkkää tuhoa, ja siksi käytännön toimintamuotoihin kanavoitunut aggressiivisuus on vaarallista.

Akateemisia anarkisteja puolestaan edustavat ne Partakallen perilliset, jotka liittyvät kaltaistensa seuraan yksimielisinä ja tietoisina siitä, että kukaan ei ajattele kriittisesti eikä nouse saavutuksillaan keskitason yläpuolelle. Tällaisen anarkistin loppusijoituspaikka on yleensä jokin yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, jonne he myös jäävät niin kuin pysäköintiraha parkkimittariin. Arvostelemalla nykyaikaisen elämän kauheutta he kaipaavat omaan elämäänsä kulkuriromantiikkaa. Jatkuvan vallankumouksen idea saa heidän tietoisuudessaan omintakeisen tulkinnan: mikä onkaan mu-

kavampaa kuin työskennellä loppuelämä tieteellisen suopeuden suojissa tai vallankumouksellisissa militanttihommissa? Nämä herrasmiehet anastaisivat itselleen julkiset virat missä tahansa valtionvastaisessa kapinassa, eivätkä he uhkaa taloutta ja demokratiaa enempää kuin pankkiirit ja teollisuuspatruunat itse. HEX-yleisindeksin laskuun he reagoivat pelokkaasti ja puolustuksellisesti. Murheellisen kuuluisa latistuksen mankeli lienee se apparaatti, joka parhaiten kuvaa heidän suojatyöpaikkojensa ilmapiiriä. Tällainen anarkisti ei ole uhka enempää järjestykselle kuin epäjärjestyksellekään. Sen sijaan hän on sopeutuja, joka jo omalla kapinallaan tuottaa alistetun asemansa ja mukautuu siihen enemmän tai vähemmän nujerrettuna. Hävitty vallankumous on hänen mielestään kunniakkaampi kuin voitettu, ja toimintastrategiakseen hän valitsee mieluummin anarkismin kuin filosofisen anarkian.

Puhuttelevinta anarkistisen liikehdinnän lisääntymisessä ei ole nyt vain olosuhteiden objektiivinen kurjistuminen, kuten köyhyyden ja kerjäläisyyden yleistyminen, vaan poliittisen toimijan *oma subjektiivinen kokemus*. Hyvinvointiyhteiskuntien anarkismissa saattaakin olla kyse seuraavasta tapahtumaketjusta. Sivistyksen taso korreloi anarkismin kanssa. Mitä korkeammaksi ihmisten sivistystaso nousee, sitä tietoisemmiksi he tulevat omien vaikutusmahdollisuuksiensa vähäisyydestä ja sitä enemmän he turhautuvat. Hyvinvoinnin nektari nousee heidän pikareissaan kukkuralle ja valahtaa lopulta äyräiden yli. Sivistyneistön kapina onkin perimmältään *acediaa*, masennusta, joka johtuu sen oivaltamisesta, että ”minä olen näin pieni” ja ”maailma on niin suuri”, ja eduskuntaan mahtuu vain kaksisataa viisasta puhujaa kerrallaan. Lopputuloksena voi olla vaikka sota, joiden melskeisiin korkeakulttuurit ovat aina kaatuneet – juuri menestyksensä kynnyksellä. Anarkismina esiintynyt mellakointi ei ole välttämättä ollut todellista asioihin vaikuttamista vaan pelkkää poliittista laiskuruutta. Sen sijaan todellinen anarkia on aina vaatinut filosofisia perusteita ja vastuun kantamista.

Pahamaineiset mahapaineiset

Monet oman aikamme anarkistit eivät ole pitäneet tekniikkaa, hierarkioita tai aamutohveleita hyvinvoinnin välttämättöminä osatekijöinä. Silti monet näennäisanarkistit kannattavat näitä lopputuloksia ja säikkyvät vain niiden loogista ennakkoehtoa: aineellisen tulonjaon turvaavaa valtiota. Tällöin onkin liu’uttu kauas varsinaisen anarkian ideasta, joka on – kuten muistamme – filosofista järjen

käyttöä jokapäiväisessä elämässämme. Tärkeitä eivät ole valtioiden olemassaolo tai hierarkioiden kumoaminen sinänsä, ne kun jäävät olemaan viimeisenkin poliittisen myllerryksen jälkeen. Mutta rakenteiden vaikutusvallan voi tehdä tyhjäksi myös jäämättä niiden vangiksi. Tärkeintä nykyaikaiselle anarkistille olisi filosofisen tietoisuuden herättäminen Ruususen unestaan.

Entä miten tämän tietoisuuden voisi saavuttaa? Uskonpuhdistaja Martti Luther (1483–1546) halveksi piispoja ja leipäpappeja ja nimitteli heitä vähemmän imartelevaan tapaansa ”vatsanpalvojiksi” ja vanhaa vihtahousua tarkoittaen ”tuhattaitureiksi”. Juuri Luther on antanut eurooppalaiselle sivistykselle protestoimisen mallin. Esipuheessa *Vähään katekismukseensa* (1529) hän paukuttelee dialektista logiikkaansa näin:

> Sakramentin vähätteleminen [...] on merkki siitä, ettei asianomaisessa ole ollenkaan syntiä, lihaa, Perkelettä, maailmaa, kuolemaa, vaaraa eikä helvettiä – toisin sanoen hän ei usko mihinkään niistä, vaikka on hyvinkin korviaan myöten niihin vajonnut ja kaksinkertaisesti Perkeleen oma. Hän ei myöskään tarvitse lainkaan armoa, elämää, paratiisia, taivasten valtakuntaa, Kristusta, Jumalaa eikä mitään hyvää.[136]

Tosiasiassa henkilö, jonka Martti Luther ”King Kong” tällä tavoin syöttää pitsiteräiseen sirkkeliinsä, on kaksinkertaisesti vapaa kirkon lietsomista omantunnon tuskista. Mutta myös nykyajan anarkismista huokuu sama puhdasoppisuuden henki, joka teki kirkon omasta anarkistiliikkeestä vieläkin dogmintarkempaa kuin varsinainen paavillisuus oli. Tässä mielessä paikkaansa pitävät Nietzschen sanat: ”Kristitty ja anarkisti, molemmat ovat dekadentteja.”[137]

Luterilaisessa uskonpuhdistuksessa ja sen mukaisessa pietismissä pelastuksen tarpeellisuus oli perusteltu syyllistämisen kautta. Anarkismi ja luterilaisuus vastaavat toisiaan siinä, että *kummankin* taustalla leijuu ihannoiva oletus opin puhtaudesta ja elämäntapojen nuhteettomuudesta. Siksi rohkenen väittää, että kettutyttöjen ja kuokkavieraiden räyhähenkisyys on pohjimmiltaan samanlaista kuin rukoilijasirkkojen ja sädekehänunnien siveellisyys. Heidän auktoriteettienvastaisuutensa on perimmältään virkkuumummujen auktoriteettiuskoisuutta.

Siis: aivan niin kuin Herran pelko on tehnyt pelastuksen tarpeelliseksi, on modernin anarkistin täytynyt kokea valtio vihollisekseen. Niinpä pelkkä hierarkioita vastaan kapinoiminen on paljastanut vain kapean siivun anarkismin koko kentästä ja osoittanut jo-

tain myös harjoittajansa kompleksisesta tunnedynamiikasta. Anarkistisen filosofin olisikin nyt irrottauduttava anarkismin ideologiasta aivan niin kuin tosi hurskaan on vapauduttava sekä paavista että Lutherista. Omassa protestihengessään myös Luther oli viime kädessä kirkon pelastaja, jolle katolisen kirkonkin kannattaisi sepittää kupletteja.

Filosofisen anarkian harjoittaja ei tarvitse niinkään ”vastauskonpuhdistusta” kuin täydellistä irtisanoutumista rähjäisen anarkismin ideologisista punnuksista. Filosofia, anarkia ja politiikka olisi kytkettävä uudelleen yhteen. Tässä teoksessa ”anarkismilla” viitataankin vastedes nimenomaan *anarkiaan filosofisena toimintana:* järjen ja vapauden ylistyslauluun. Anarkistisen filosofin tie vapauteen on kaksinkertaisen reflektion dialektinen tie, jota jo Kierkegaard ja Sartre opettivat ja kulkivat.[138] Anarkistisen ajattelijan on ensin vapauduttava anarkistiseksi filosofiksi ja irrottauduttava sitten myös anarkismin ideologiasta. Onhan vapauskin anarkistille aina nimenomaan itsensä vapauttamista, ei suostumista jonkun toisen luovuttaman tai määräämän ”vapauden” mukaiseen elämään.

Let’s party

Demokratia on sitä, että kaksi sutta ja yksi lammas päättävät äänestämällä, mitä syödään lounaaksi. Niinpä edellä lausutut näkökannat velvoittavat ottamaan kantaa myös poliittisen toiminnan nykymahdollisuuksiin. Suomen suurin puolue on nukkuvien puolue noin 30 prosentin ääniosuudella. Anarkismille on ollut ominaista järjestäytyneen vallankäytön ulkopuolisuus. Osallistuminen poliittisten puolueiden toimintaan onkin anarkistien pokerissa pelkkä jokeri, sillä anarkisti ei halua lainkaan alistua *vieraan tahdon alaisuuteen* vaan saada vain *oman tahtonsa toteutetuksi*. Puolueissa ja järjestöissä jäsenet pakotetaan noudattamaan puolueohjelmaa ja ryhmäkuria samalla, kun puolueet itse katsovat oikeudekseen puhua jäsentensä ja äänestäjiensä nimissä, vaikka nämä olisivat asioista eri mieltä kuin puolue ja sen johtajat. Puolueiden, vaalien ja järjestövallan ongelma on juuri se, minkä mainitsin jo edellä: demokraattinen vallankäyttö ei enää *välity* puolueiden ja järjestöjen kautta, ja äänestäjä mielletään pelkäksi puoluetoiminnan välikappaleeksi.

Puolueet ovat opettaneet kansalaisille, että poliittisen vaikuttamisen foorumi ovat vaalit. Puolueiden edun mukaista on uskotella, että poliittinen tahto ilmaistaan *vain vaaleissa:* kun vaalit on käyty,

mielipiteet on ilmaistu ja poliittisen toiminnan valtakirjat jaettu. Tällainen ajattelu tukee puolueiden ja niiden edustajien vallankäyttöä. Vaalien korostaminen on demokratiakäsityksen kaventamista edellä mainittuun poliittisen toiminnan minimitulkintaan. Vaalit ovat pelkkä hämäystemppu, jonka kautta ammattipoliitikot vakuuttelevat, että ”vain vaalipäivänä on lupa vaikuttaa”. Korostamalla, että demokratia toteutuu vain äänestämällä, poliitikot uskottelevat, että poliittisen vaikuttamisen pitää rajoittua vaaleihin. Kansalaisten äänestyttäminen on pahimmillaan kansalaisten nöyryyttämistä, kun ihmisiä taivutellaan ajattelemaan, että heidän poliittinen vaikutusvaltansa on todellakin niin vähäpätöistä kuin äänestämisen toimitus sinänsä on. Demokratian turhanpäiväisyyttä kuvaa myös ”kaupungin kähein Gandhi” Pelle Miljoona laulunsa sanoissa: ”Valta kuuluu kansalle, mut se ei tahdo sitä käyttää – vastuu kuuluu kansalle, mut kansa vain äänestää!”[139]

Vaalit ovat poliitikkojen suorittama vallankaappaus. Vaalit ovat ase, jolla poliitikot omivat vallan itselleen ja pitävät sitä omaisuutenaan koko vaalikauden ajan. Neljän vuoden vaalikausi puolestaan on tarpeeksi pitkä henkilökohtaisten voittojen keräämiseen mutta aivan liian lyhyt poliittisen vastuun kantamiseen. Juuri siitä on seurannut, että esimerkiksi Suomen valtiolla olevaa velkaa ei edes taloudellisen noususuhdanteen aikana voitu lyhentää lainkaan, kun poliittinen tahto puuttui tulosten jäädessä laimeiksi, eikä kukaan ole tullut katsoneeksi pitkillä valoilla tulevaisuuteen.

Nykyaikana politiikasta on tehty massakulttuurin toteutumisyhteys, jonka piirissä poliitikot anelevat oikeutusta äänestysaktiivisilta enemmistöryhmiltä. Kääntämällä politiikan keskeiset kysymykset pelkiksi rahanjakokysymyksiksi poliitikot yrittävät tehdä myös kansalaisten osallistumisesta eräänlaista massojen kerjäläisyyttä. Ihmisiä ikään kuin suostutellaan pienentämään oma vaikutusvaltansa kärpäslätkäsodaksi, jota käydään eri kansalaisryhmien välillä. Esimerkiksi kunnallisvaalit ovat toiselta nimeltään ”päivähoito- ja lapsiperhevaalit”, joissa keskitytään pragmaattisiin erityiskysymyksiin, ja television vaalitenteissä puoluejohtajien suu aukeaa yksiääniseen kuoroon ladellakseen katsojien eteen seuraavan litanian: ”Puolustamme eläkeläisten, lapsiperheiden, työttömien, työssä käyvien, opiskelijoiden, syrjäytyneiden, poliitikkojen, toimitusjohtajien ja kaikkien muidenkin ryhmien oikeuksia!” Anteliaisuuden tyylikkyyttä ja suurpiirteisyyttä ei tässä sodassa tunneta. Näin tärkeämmät ideologiset kysymykset koetetaan kääntää pelkäksi penninvenytykseksi. Filosofia ja politiikka poikkeavatkin toisistaan sikäli, että puolueet ovat kannattajiensa etujärjestöjä, jotka pyrkivät edistämään oman ryhmänsä etua, kun taas filosofiassa tavoitellaan to-

tuutta ja yhteistä hyvää.

Filosofien osallistumisen on tehnyt vaikeaksi se, että poliittisen vaikuttamisen organisaatiot, puolueet, ovat tarkoitushakuisia, ja siksi yhteiskunnan kokonaisetua ei edistä eikä valvo kukaan, vaan se jää vallan käytön tuloksena syntyvien satunnaisten kompromissien varaan. Kompromisseja voidaan puolustaa sikäli, että niiden tulokset eivät ole usein kenenkään kannalta mahdollisimman huonoja, mutta ne eivät ole myöskään kenenkään kannalta äärimmäisen hyviä. Ne eivät ole välttämättä myöskään kokonaisuuden kannalta parhaita mahdollisia ja voivat polkea niiden asemaa, joita ei hyväksytä neuvottelupöytään lainkaan. Huomiotta jäävät usein sellaiset asiat, kuten luonnon etu, jonka sivuuttaminen usein kostautuu ihmiselle.

Filosofian yhdistämistä politiikkaan vaikeuttaa, paitsi niiden olemus joko totuuden tai jonkin tendessin edistäjänä, myös enemmistöpäätöksiin sitominen. Aivan niin kuin älykkäät ihmiset eivät ole koskaan olleet enemmistönä yhteiskunnassa, myös enemmistöjen diktatuuri ei ole koskaan ollut kovin älyllistä. Poliittisessa *osallistumisessa* on aina kyse yhteistyöstä, kun ihmisten tahto sidotaan kollektiiviseen mielipiteenmuodostukseen. Kansanvallan tukeminen näkemykseen, että demokratiassa päättävät joukot eivätkä yksilöt, on anarkian vastaista. Sitä lievittää vain tosiasia, että joukkojenkin takana ovat aina yksilöiden mielipiteet, jotka tosin massakulttuurissa tukahdutetaan. Yksilöllisesti ajattelevat ihmiset harvoin ohjautuvat poliittisiin puolueisiin saati puolueiden käyttämään mielipidevaltaan.

Poliittinen vallankäyttö on massakulttuurin ja joukko-oppien toteutumisyhteys, ja se tukee kompromisseja ja keskiarvoluomuksia. Poliittinen osallistuminen vahvistaa keskiluokan arvoja. Tämä näkyy siinä, että kaikkien maiden parlamentit äänestetään lopulta täyteen lavalaulajia, urheilijoita ja missejä. Heidän taikatemppunsa on perin yksinkertainen: he vain kanavoivat *populaarin* julkisuutensa *poliittiseksi* julkisuudeksi ja kiertävät poliitikoille lankeavan älyllisen haasteen: miten luoda poliittinen ura nimenomaan *poliittisten sisältöjen ja ajatusten* varaan? Ideoiden asemasta poliittinen menestys on rakennettu yhä useammin pelkän populaarijulkisuuden ympärille. Siitä todistavat esimerkiksi Tony Halmeen, Anni Sinnemäen, Tanja Karpelan, Ari Vatasen, Marjo Matikainen-Kallströmin, Lasse Virénin, Arto Bryggaren, Antti Kalliomäen, Juha Miedon, Markku Uusipaavalniemen ja Mikko Alatalon tapaukset. Popparit ovat puoluejohtajille helppoja tapauksia, sillä heillä on puolueen tarvitsemaa kannatusta mutta ei poliittista ohjelmaa, joka voisi poiketa puolueen ohjelmasta. Niinpä heistä tulee hyviä napin-

painajia, ja todellinen valta keskittyy puoluejohdolle.

Lopputulos on, että nykypoliitikot eivät tunne enää edes omien puolueidensa ideologisia sitoumuksia. Omasta valituksi tulemisestaan he syyttävät kansaa. Kysymykseen ”Mikä on eduskunta?” he reagoivat vetämällä kysyjän eteen meikkipeilin ja tiuskaisemalla kuten eräskin hämäläinen sikafarmari: ”Se on Suomen kansa pienoiskoossa!” Poliittista vaikutusvaltaa saa nykyään helposti, sillä suurin osa ihmisistä *ei halua* poliittista valtaa. Pätevimmät yksilöt eivät edes asetu ehdokkaiksi, koska heillä on parempaakin tekemistä. Puolueiden vallasta ja suuria puolueita suosivasta vaalijärjestelmästämme johtuu, että läpi ei pääse edustajia, joilla on painokasta sanottavaa. Esimerkiksi psykologi Pertti ”Veltto” Virtasen (s. 1951) tuskin olisi ollut mahdollista päästä yhdenkään suuren puolueen (eli niin sanottujen Tupun, Hupun ja Lupun) ehdokkaaksi. Hänen oman ryhmänsä äänimäärä taas oli niin pieni, että hra d’Hondt’n suhteellisen vaalitavan voimassa ollessa se ei olisi riittänyt edustajanpaikkaan, vaikka ehdokas itse olisi haravoinut kokoon vaalipiirinsä muhkeimman äänisaaliin. Tamperelainen tohtori Juha Kostiainen (s. 1965) puolestaan ei koskaan pääse eduskuntaan, sillä hän ei kuulu urheiluseuraan. Älyperäinen filosofinen ohjelma ei auta häntä, koska hän on anarkismia vieroksuvan poliittisen puolueen listoilla.[140]

Salonkikelpoista anarkismia, s’il vous plaît!

Myös politiikan sisäpiireissä rehottaa tietynlainen anarkia ja laittomuuden ihannointi. Sen siunaus on siinä, että tämä anarkismi on vielä suhteellisen heikosti vaikuttavaa ja symbolista. Kirous taas piilee siinä, että se luovuttaa poliittisen vallan juuri niille henkilöille, joita Veikko Vennamo kutsui aikoinaan rötösherroiksi. Heidän oman käden oikeutensa on liian vahva, ja se kilpailee venyvyydessä lain kouran kanssa. Siten nämä poliitikot toimivat eräänlaisina esikuvina ja samastumisen kohteina kansan juurevaan oikeustajuun luottaville.

Esimerkin julkista vallankäyttöä vastaan tarpovasta salonkianarkismista antaa varatuomari Kauko Juhantalon tapaus. Hän oli ministeri, joka ”koplasi” yhteen julkisen edun ja oman etunsa ja tuli tuomituksi ehdolliseen vankeusrangaistukseen Valtakunnanoikeudessa.[141] Satakunnan kansa äänesti hänet kuitenkin kahdesti takaisin eduskuntaan asioitaan hoitamaan. Esimerkin kansan äänien keräämisestä julkisuudessa langetettuja tuomioita vastaan antaa niin ikään ministerin tehtävistä eroamaan joutunut Arja Alho, jonka

uusimaalaiset äänestivät takaisin eduskuntaan vuonna 2003.[142] Myös sähkömies Matti Ahteen paluuta eduskuntaan sinänsä mitättömän seksiskandaalin jälkeen voidaan ymmärtää äänestäjien symbolisena myötätunnon osoituksena.[143] Poliitikkojen luottamusta kansalaisten anteeksiantoon, imagonrakentajiin ja oikeuslaitokseen osoittaa eroamaan joutuneen pääministeri Anneli Jäätteenmäen innostus asettua ehdokkaaksi jo kevään 2004 europarlamenttivaaleissa. Juuri ennen kampanjansa alkua hän joutui vastaamaan oikeudessa luvatonta tietojen hankintaa koskevaan syytteeseen.[144]

Eräitä poliitikkoja skandaalit vain vahvistavat, ja joitakuita kuilun partaalla hoippuminen rohkaisee desperadomaiseen ylioptimismiin, kun mitään hävittävää ei enää ole. Julkisuudesta lopullisesti poistuneiden vaikuttajien joukkoon kuuluu entinen valtakunnansovittelija Jorma Reini, joka ei pystynyt pelastamaan perheselkkauksen vaarantamaa virkauraansa sutkauksellaan hätiin ehättämättömästä ”konstaapeli Reinikaisesta”.[145] Hänen virasta eroamistaan vaati juridinen periaate ”virkamies älköön syyllistykö väkivaltaan”. Poliittista uraa ja julkisuusasemaa koskevilta seurauksiltaan avoimia tapauksia ovat Elqotecin hallituksen puheenjohtajan ja pääomistajan Antti Piipon lomamökkijupakka,[146] kansanedustaja Tony Halmeen itsetyrmäys[147] ja entisen kansliapäällikkö Kari Häkämiehen ravintolaseikkailut.[148] Kansa ja julkinen sana viime kädessä päättänevät heidän oikeudestaan omaan seksuaalisuuteensa ja siitä, missä heidän aggressioidensa rajat lopulta kulkevat.

Julkisuuden näyttämölle toistaiseksi palaamattomiin vaikuttajiin lukeutuu entinen Sonera-pomo Pekka Vennamo, joka putosi pääjohtajan pallilta henkilökohtaisiin osakekauppoihin liittyvän sisäpiirisotkun vuoksi.[149] Myös hänen kohtaloaan olisivat voineet kirkastaa Sonera-yhtiöitä jälkeenpäin koetelleet hullut päivät, joihin verrattuna Vennamon omat edesottamukset saattoivat vielä näyttää kohtuullisilta. Esimerkiksi Italian ja Japanin kaltaisissa demokratioissa vastaavanlaista juonittelua katsotaan helposti vain läpi sormien. Machiavelliläisittäin ajatellen kovanaamaisen poliitikon ei olekaan viisasta heittää kirvestään kaivoon edes äärimmäisen hädän hetkellä. Rouva Fortuna tai *Deus ex machina* voivat onkia hänet kuiville syvimmästäkin avannosta tai synkeimmänkin rotkon pohjalta. Poliitikon, onnenpyörän ja Lotto-tytön pyörähtelyä yhdistää niille kaikille ominainen piirre: ne lupaavat houkutuksillaan paljon mutta antavat tuskin mitään.

Ironisia ovat sisäpiiritiedon väärinkäyttöä koskevasta syytteestä vapautetun TT:n entisen toimitusjohtajan Johannes Koroman sanat oikeuden päätöksen jälkeen: ”Kun ihmiseen on kerran lyöty jokin leima, ei se pesemällä pois lähde.”[150] Tosiasiassa kansalaiset ja jul-

kinen sana ovat suhtautuneet omavaltaisuutta ja talousanarkiaa kokeilleisiin yhteiskunnan vaikuttajiin hämmästyttävän suopeasti. Normeja rikkoneen poliitikon kannatusta voi selittää näkemällä kannatuksen ilmaisuissa anarkistisia protesteja valtiovaltaa vastaan. Niistä voi erottaa alkeellista identifioitumista kovia kokeneeseen ja rajojaan testanneeseen vaikuttajaan. Monessa liemessä kiehuneen poliitikon voi olettaa ymmärtävän jotain myös vaikeuksiin joutuneiden tavallisten ihmisten elämästä. Siksi kansalaiset äänestävät heitä. Kansalaisten hyväksyminen koostuu toisaalta heidän säälistään ja myötätunnostaan ja toisaalta osallisuuden kokemuksesta heidän omienkin mielitekojensa kohteena olleiden tekojen toimeenpanoon. Kyse on eräänlaisesta symbolisesta rikoskumppanuudesta. Kompleksista tällaisessa liittoutumisessa julkista valtaa ja moraalia vastaan on se, että asioitamme hoitamaan valitaan poliitikkoja, joiden eettinen arvostelukyky on kyseenalainen ja joiden ei voi odottaa tuovan tuuletusta kabinettikeskeiseen politiikantekoon. Näin myös anarkistin antama protestiääni kilpistyy vihdoin kiveen.

Mitä asioiden hyväksi olisi sitten tehtävä, tai mitä niiden hyväksi voidaan tehdä? Kansalaisten olisi tehtävä puolueille se, minkä puolueet muutoin tekevät meille: suoritettava vallankaappaus. Anarkismin tulevaisuus kaipaa filosofian yhdistämistä politiikkaan. Vain siten yhteiskuntaa voidaan kehittää anarkistisesti. Ensinnäkin politiikkaan olisi palautettava uudistushalukkuus ja usko siihen, että *osallistumalla voi vaikuttaa*. Toiseksi paluu anarkistiseen vaikuttamiseen voisi tapahtua siten, että *poliittinen osallistuminen omaksuttaisiin jokapäiväiseksi käytännöksi*. Kolmanneksi anarkismilla voidaan *kumota puolue- ja järjestövalta*, kun vapaat yhteenliittymät ja äänestämättä jättäneet voivat yhdessä kerätä suurimman poliittisen ryhmän ja siten jopa pääministerin paikan. Ja neljänneksi edustuksellista valtaa käyttämään voitaisiin äänestää *uudet kasvot*. Ei ole samantekevää, ketkä ihmiset asioitamme hoitavat, vaan poliitikolta vaaditaan persoonaa.

Miksi periaatteista vaietaan?

Anarkian toimintakyky edustuksellisessa demokratiassa edellyttää, että kansalaisten ja edustajien välillä kulkee tieto. Kansanedustajien tulisikin olla tottelevaisia ja kuunnella kansaa. Sen sijaan nykyajan demokratia, jossa edustajat määräilevät kansaa, ei ole aitoa kansanvaltaa vaan johtamista. Anarkian tärkein anti politiikanteolle on se, että anarkia vahvistaa *yksilöiden vaikutusvaltaa*.

Anarkian vallitessa kenenkään ei tarvitse tyytyä keskiarvopäätöksiin. Äänestäjä ja hänen edustajansa voivat lopettaa mykkyyden ja hyökätä tarvittaessa myös omaa poliittista ryhmäänsä vastaan. Anarkisessa politiikkakäsityksessä vain filosofia ratkaisee. Yhtä mieltä ei tarvitse olla mistään kliseestä, kuten ”hyvinvointiyhteiskunnan turvaamisesta”, sillä filosofeja kiinnostaa politiikassa juuri se, *mitä tuo hyvinvointi oikeastaan on*, kenelle se tulee ja mistä osallisuuden kokemuksista ja elämyksistä se perimmältään koostuu.

Poliittisen keskustelun perusoletuksena on nykyään se, että kaikki kansalaiset äänestävät kukkarollaan. Tästä seuraa, että vaalipuheet painottuvat talouteen. Vaaleista on tehty politiikan alennusmyynti, jossa samaa verottamalla kerättyä rahaa luvataan yhtä aikaa useaan eri kohteeseen. Lopulta kaikki vain tinkivät. Yhdet puolueet tinkivät alaspäin, toiset ylöspäin muistamatta Herakleitoksen fraasia, että tie ylös ja tie alas ovat yksi ja sama.[151] Tosiasiassa ihmiset haluavat valtiolta ja kunnilta palvelua ja maksavat mielellään myös ohjevähittäishinnan saadakseen rahoillaan laatua. Sen sijaan pelkkä rahasta puhuminen on sitä kuuluisaa tilintarkastajakamreerin nippelilogiikkaa.

Tinkimiseen keskittyminen on puoluevallan edun mukaista kahdesta syystä. Ensinnäkin se tekee mahdolliseksi *näennäisen aatteellisen sitoutumattomuuden* ja ajatusten muovattavuuden. Tällainen harhakuva on puolueiden edun mukainen, koska sen avulla voidaan peitellä todellisia ideologisia eroja ja välttää periaatteellista keskustelua. Periaatteiden esiin nostaminen puolestaan voisi heikentää puolueiden yhteistyötä, kun edustajat valtakirjan saatuaan alkavat toimia Arkadianmäellä omia äänestäjiään vastaan. Arvo- ja moraalifilosofiseen perustattomuuteen nojautuminen on äänestäjien pettämistä, sillä se vähentää poliittisen toiminnan ennustettavuutta. Toiseksi pelkkä talouteen keskittyminen paljastaa, että poliitikot hyväksyvät järjestelyn, jossa *pelkkä talous ohjaa politiikantekoa*. Tosiasiassa taloutta pitäisi ohjata poliittisilla päätöksillä, jotta poliittinen osallistuminen voisi toteutua. Vain valintojen kautta voi olla politiikkaa. Syynä ”politiikattomuuden” aikakauteen onkin Euroopan unioni, joka on vähentänyt poliittisten päätösten merkitystä ja loukannut kansojen itsemääräämisoikeutta riistämällä lainsäädäntövallan suurimmaksi osaksi Brysseliin sekä kanavoimalla lähes kaiken vaikutusvallan taloudelle. Markkinatalouteen perustuva vallankäyttökään ei ole poliittisesti neutraalia tai periaatteellisesti sitoutumatonta vaan paljastuu nimenomaan kapitalistisen ideologian asianajajaksi. Edellä mainituista syistä johtuu sitten se tyrmistyttävä vaikutelma, että ”puolueet eivät erotu toisis-

taan” ja että ”poliitikot muistuttavat valtiovarainministeriön virkamiehiä”.

Näennäiseen politiikattomuuteen ja ideologiseen sitoutumattomuuteen vaikuttaa talouden ylivallan lisäksi myös massakulttuurin kirous. Se puolestaan johtuu puolueiden pyrkimyksestä täydelliseen valtaan. Tavoitellessaan rajoittamatonta valtaa puolueet tavoittelevat ensisijaisesti massojen kannatusta, mistä seuraa, että myös politiikan arvot ja sisällöt keskinkertaistuvat. Puolueet pyrkivät esiintymään jopa arvoneutraaleina organisaatioina, jotta mahdollisimman monet voisivat äänestää niitä.

Miten sitten massakulttuuria edustaville poliittisille ryhmittymille kasautuu niin paljon valtaa? Tyypillisenä esimerkkinä voidaan tarkastella Suomen Sosialidemokraattisen Puolueen asemaa. Syy vallan keskittymiseen on tällöin seuraava: puolueuskollinen sosiaalidemokraatti äänestää Sdp:tä ideologiseen lojaaliuteen liittyvistä syistä, eli siksi että demari on demari. Kokoomuslainen puolestaan äänestää demaria siksi, että Sdp tekee samanlaisia päätöksiä kuin kokoomuslaisetkin tekisivät. Lisäksi politiikan olemuksena voidaan pitää demareille tyypiteltyä sovittelevuutta. Näin Sdp on saanut paljon valtaa.

Konsensus-Suomessa tämä ei ole välttämättä mikään ongelma, jos sopu hyväksytään politiikan teon arvoksi. Toisaalta ideologisten erojen häivyttämispyrkimykset heikentävät politiikan tekemisen todellisia edellytyksiä, kun puolueet eivät enää näytä uskottavilta, eikä niiden kautta voida kanavoida mielipiteitä, saati että ne itse toimisivat mielipidejohtajina. Ratkaisujen teko hyytyy, ja sekä poliitikkojen että heidän alamaistensa leuat loksahtavat auki kuin pajatson rahakouru lisäten valtion velkakakkua.

Puolueiden keskustahakuisuus johtuu nykyisin enemmistöjen kannatuksen kosiskelusta, ja siksi kokoomuskin pääsi nousemaan suurimman puolueen asemaan vasta kun juppien mainostoimisto Bob Helsinki oli onnistunut lanseeraamaan puolueesta mielikuvan ”oikeistolaisena työväenpuolueena”. Siksi puoluetta sanotaan leikkisästi Boboomukseksi, vaikka ajatuksen oikeistolaisin menetelmin toimivasta työväenpuolueesta pitäisi tuottaa historian valossa pelkkiä väristyksiä. Työväenpuolue ilman solidaarisuutta jakaa kansakunnan helposti työn ilosta, eduista ja moraalisesta oikeutuksesta nauttivaan ryhmään ja työyhteiskunnan ulkopuolisiksi työnnettyihin syrjäytyneisiin luusereihin.

Nyky-Suomessa puolueiden toiminta onkin lähinnä sitä, että puolueet tunnustelevat erilaisia yhteiskunnallisia trendejä ja kilpailevat siitä, mikä puolue ensin ehtii tunnustautua jonkin yleishyödylliseksi koetun ajatussuunnan edustajaksi. Eräs oli ”palvelujen vien-

ti”, toinen ”3D-tulostus” ja kolmas ”nanoteknologia”, joita poliitikot ovat jo ehtineet käyttää retorisena verukkeena ja oljenkortena talouden pelastamiseen tähtäävässä huutoäänestyksessä ja propagandasodassa. Ovatpa muutamat puhuneet ”epämukavuusalueella käymisestäkin” kiertääkseen sen, että tulevaisuudessa olot huononevat. Eufemismia käyttämällä he ovat koettaneet valaa kansalaisiin uskoa ja vakuutelleet, että kurjistuminen on vain rajallista ja tilapäistä.

Kurjinta onkin, että puolueet eivät enää itse ole aatteiden ja ajatussuuntien esilletuojia tai innovaatiotehtaita. Kyse on sen sijaan massakulttuurien elämäntapoihin liittyvien virtausten perässä juoksemisesta ja niiden mahdollisimman nopeasta kirjaamisesta omiin nimiin. Varmasti moni puolue haluaisi esimerkiksi tunnustautua tietoyhteiskunnan keksijäksi tai kehittäjäksi. Ja varmaan moni puolue väittäisi keksineensä myös mikroprosessorin tai Internetin, jos se olisi mahdollista. Tällaiset puolueet olisivat Sokrateita, jotka kysyisivät oppilailtaan, minne he ovat menossa, osatakseen johtaa heitä. Talous ja hyvinvointi voivat luullakseni pelastua nimenomaan poliittisista ratkaisuista riippumatta, sellaisten tieteellisten ja teknisten keksintöjen myötä, jotka parantavat työn tuottavuutta ja energian käytön tehokkuutta.

Siinä missä puolueita ennen saattoi syyttää filosofeilta kähveltämisestä, nykyään voi toivoa, että poliitikot varastaisivat vielä enemmän. Myös ideologista sitoutumattomuutta koskevassa kysymyksessä näkyy edellä toteamani tosiasia: perinteinen oikeisto–vasemmisto-jako ei enää päde puolueiden välillä. Keskeinen ideologinen jako näyttää vallitsevan pikemminkin puolueiden sisällä uudistusmielisten ja konservatiivien kesken. Poliittinen kenttä voitaneen tulevaisuudessa jakaa myös nuorten ja vanhojen kesken tai esimerkiksi sähköistä kommunikaatiota suosivien ja painettuun sanaan uskovien kesken. Ennen vanhaan jakolinja kulki vasemmalla istuvien köyhien kollektivistien ja oikealla olevien rikkaiden individualistien välillä. Anarkistien ongelmana on ollut, minne tässä asetelmassa sijoittuisi köyhä individualisti, joita suuri osa anarkisteista on.

Nykyisenä kansainvälisten uhkien ja painostusten aikoina anarkistien ei tarvitse enää olla huolissaan ensisijaisesti kansallishenkisyydestä. Kansallishenkisyys näyttää olevan aidon kansanvallan ehto, kun anarkistisen politiikkakäsityksen mukainen demokratia voi toimia paremmin kansallisvaltiossa. Suuressa liittovaltiossa demokratia on suljettua, etäistä ja keskitettyä kansanvaltaa, kun taas pienessä kansallisvaltiossa demokratia on avointa, suoraa ja hajautettua kansanvaltaa. Nyt voidaankin vastata siihen, miten vaihto-

ehtoisen politiikan nimissä toimineet organisaatiot, kuten Vihreä liitto, Attac ja Greenpeace, ovat vaikuttaneet politiikantekoon. Vihreää anarkismia edustaneiden ryhmien mantrat ovat nähdäkseni olleet osittain epäloogisia, koska ne julistavat vastustavansa globalisaatiota mutta toisaalta ne vaativat rajojen avaamista, joka on omiaan tukemaan globalisaatiota. Itse vastustankin kansallisvaltioiden romuttamista ja katson, että nykyoloissa anarkistinen demokratia voisi toteutua parhaiten juuri pienissä kansallisvaltioissa, joissa yksilöiden vaikutusvalta olisi mahdollisimman suuri.

Tämän politiikkaa ja järkeä koskevan jakson päätteeksi totean filosofian ja politiikan yhdistämisen olevan mahdollista mutta ei kovin todennäköistä. Anarkistista vaikuttamista pidän mahdollisena paremminkin poliittisen järjestelmän sisältä kuin ulkoa päin, mutta toteutuakseen tämä edellyttää, että poliittista kuosia ryhdistetään yksilöllisellä ajattelulla ja uusilla henkilöillä. Ulkoparlamentarismin hylkäämisen puolesta puhuu tosiasia, että kansan mielipiteillä ja äänestystuloksilla voi olla todellista vaikutusta asioihin, joista kansa saa vielä äänestää. Hyvän esimerkin tarjoaa tapa, jonka mukaisesti Ranskan kansa äänesti nurin EU:n perustuslakisopimuksen keväällä 2005. Vielä sen jälkeenkään enempää jäsenmaiden poliittiset hallitukset kuin EU-edustajatkaan eivät luopuneet liittovaltion ajamisesta, vaan heidän mielestään kansalaisilla oli vain vääriä mielipiteitä. Niinpä laki jyrättiin voimaan tuomalla se uudestaan käsittelyyn ”Lissabonin sopimukseksi” nimettynä. Moninkertainen äänestyttäminen ei ole kuitenkaan moninkertaista demokratiaa, kuten eräskin puoluejohtaja totesi.

Anarkistiseksi anarkistiseksi!

Anarkisen politiikan sektorilla vielä yksi asia kaipaa täsmennystä: minkälaista voi olla seksuaalipoliittinen anarkia ja mihin sitä tarvitaan? Tarvitseeko seksuaalisuus enemmän politiikkaa kuin politiikka seksiä? Kuten jo ensimmäisessä luvussa totesin, anarkisti ei suinkaan kaihda nautintoja eikä suhtaudu nautintojen houkutuksiin puritaanisesti, saati kaksinaismoralistisesti. Anarkisti näet tietää, että ihmiset, jotka siveyden sipuli päässään paheksuvat seksuaalista käyttäytymistä, ovat tosiasiassa juuri niitä, jotka valheen myrkky sydämessään haluaisivat itse syyllistyä torjumaansa tekoon. He vain ilmaisevat kiinnostuksensa kieroutuneesti, omalla näennäisellä kieltäymyksellään – niin perverssejä he ovat. Sen sijaan seksuaalisesti avoin ihminen on luonnollinen, viaton ja moraalisesti puhdas.

Samanlaisia ovat myös eläimet, sillä ne eivät tunne lainkaan seksuaalisia ”tarpeita”, jotka ovat jo ennalta määriteltyjä, rajoitettuja ja sivistettyjä pyyteitä tai yllykkeitä. Eläimet tuntevat hellyyttä, rakkautta, kiintymystä ja intohimoa. Eläimet eivät tunne myöskään syyllisyyttä, jonka kristillinen uskonto on yhdistänyt seksuaalisuuteen opettaessaan, että seksi on ihmiselämän pahinta syntiä. Tosiasiassa seksi on kaunis asia, joka ohjaa ihmisiä eettisyyteen. Tärkeää on vain se, että seksuaalinen akti tapahtuu vapaasta tahdosta, että se on nautittavaa ja ettei siitä aiheudu kenellekään vahinkoa. Tässä mielessä kaikki ”tyydyttävä” seksi onkin suorastaan kiitettävää, kun taas seksin kieltäminen niissä kaikissa muodoissa, joissa seksiä esiintyy, on perimmältään ihmisyytemme kieltämistä.

Seksiin liittyy siveellisyyden ja intohimojen ristiriita. Jo seksiä itseään voidaan sen laadusta tai toteutumisyhteydestä riippumatta pitää yhteiskunnallisen kapinan muotona. Ihmisen seksi määrittyy ”anarkistiseksi”, sillä yhteiskunta *toimii* seksin kieltämisen tai välitöntä tarpeentyydytystä lykkäävien viivytysten voimalla. Seksuaalisuuden toteuttaminen puolestaan vaatii yhteiskuntaluokkien ylittämistä, roolirajojen rikkomista ja lempeän eläimellisyyden paljastamista ihmisen raadollisen pintakuoren alta.

Seksin tulkitsemista anarkistiseksi puoltaa eräs tietty yhteiskuntamme perusolemusta koskeva havainto: tosiasiassa kaikki merkitykselliset ja arvoja sisältävät asiat ovat sellaisia, jotka tapahtuvat päivänvalolta piilossa, kun taas päivänvalolle alttiit asiat, joita edustavat vaikkapa työelämän rakenteet ja roolit, ovatkin pelkkiä valheilmiöitä aivan niin kuin tv-mainokset ja show-esitykset. Aidosti merkitykselliset asiat ja päätökset tehdään aina *subterrestiaalisella* eli ”maanalaisella” tasolla. Esimerkiksi taloudellinen ja poliittinen valta itse toimittavat asioitaan kiertämällä lakeja, kähmimällä määrärahoja sekä lobbaamalla viranhaltijoita, toisin sanoen toteuttamalla intohimojaan seksuaalisen kiihkon vallassa toimivan tavoin: viranomaiskontrollin ulkopuolella. Miksi myös kansalaiset eivät toimisi niin? Seksuaalisuuden tärkein opetus anarkistille on tavassa, jonka mukaisesti seksuaalisuus ohjaa kieltämään instituutioihin sisältyvän valhevallan ja myöntämään kaduilla, kujilla ja hämärissä sänkykamareissa tapahtuvan tosiasiallisen vallankäytön. Seksi on siis parasta anarkiaa aivan niin kuin sen julkinen ja näkyvä puoli eli rakkaus on vaikuttavinta vallankumousta.

Anarkisti haluaa liittää seksuaalisuuteen vain yhden rajoituksen: lisääntymisrajoituksen. Sen perustelu on ekologinen. Jos pariskunnat hankkisivat maksimissaan vain yhden jälkeläisen, maailman väkiluku laskisi aikaa myöten, mikä olisi kaikelle elämälle

eduksi. Samalla myös yksilöt voittaisivat, kun kahden ihmisen omaisuuden perisi aina vain yksi jälkeläinen. Näin ihmiset rikastuisivat, kun taas nykymenon jatkuessa heteroseksuaalinen valtakulttuuri köyhtyy eksponentiaalisesti. Lisääntymisen rajoittaminen voisi rikastuttaa yksilöitä ja tuoda vaurautta kansantalouksiin. Kaikkihan tietävät, että suurin osa maailman ekologisista, taloudellisista, poliittisista, sosiaalisista ja aliravitsemukseen sekä asumiseen liittyvistä ongelmista johtuvat väestöräjähdyksestä eli ihmislajin liiallisesta runsastumisesta. Heteroseksuaalinen valtakulttuuri ei kehtaa myöntää asiaa omassa häveliäisyydessään, valheellisuudessaan ja nautinnon tavoittelussaan. Luontoliike puolestaan ei uskalla vaatia lisääntymisrajoituksia kannatuksen menetyksen pelossa. Tähän perustuu ekokatastrofin intimiteetti.

Seksi sinänsä on oikeutettua ja hyvää, kunhan sen ikävät ja tahattomat sivuseuraukset onnistutaan eliminoimaan. Anarkistiselta kannalta katsellen kaikki seksi on luonnollista, koska luonnossa sinänsä ei esiinny mitään luonnotonta. Niinpä anarkisti ei pyrikään perustelemaan seksuaalisuuden *moraalista oikeutusta* naturalistisesti, sen näennäisellä ”luonnollisuudella”. Luonto ei kelpaa seksuaalisen käyttäytymisen oikeuttamiseen, sillä ”luonnollisuuteen” vetoaminen on tosiasiassa ihmisen keksimiin *luonnonlakeihin* vetoamista. Ihmisen käyttäytymistä kuvaavat luonnontieteelliset yleistykset ovat aina *kulttuurin* luomuksia eivätkä luonnossa itsessään vallitsevia lakeja. Niinpä seksuaalisen kanssakäymisen ”luonnollisuuteen” vetoaminen kiertyy kehälle ja palauttaa argumentin takaisin ihmisen itsensä muovaamien kulttuurinormien piiriin.

Anarkistin mielestä seksuaalikäyttäytymisen monenkirjavuus on yhteiskunnallinen tosiasia eikä tarvitse moraalista oikeuttamista sen enempää kuin anarkismi itsekään. Homoseksuaalisuus on hyvää ja heteroseksuaalisuus on hyvää. Joillekin ihmisille myös sadomasokismi voi tuottaa seksuaalisen mielihyvän tuntemuksia.

Entä miten suhtautua varsinaiseen seksuaalisuudella politikoimiseen? Tasa-arvoisuuden tendenssit ovat tuottaneet kehnoa jälkeä niin filosofiassa kuin varsinaisessa rakkaudessakin. Tasa-arvon vaatiminen vaikuttaa nuuduttavasti: se tappaa intohimoon ja valloittamiseen liittyvän kiihkon. Niinpä anarkisti ei pyrikään himmentämään kaksiarvoisen sukupuolijaon merkitystä, vaikka monien feministien mielestä se on näyttänyt helpolta kiertotieltä sukupuolten tasa-arvoon. Anarkisti ei pidä yksiselitteisenä sitä tavanomaista väitettä, että nainen on alistettu yhteiskunnassa ja mies ei ole. Anarkisti saattaa tunnustaa myös sukupuolten eriarvoisuuden, mutta hän pyrkii tasa-arvoon poliittisen *taistelun* kautta – ei sukupuolieroa kiistävän sofismin tuella. Anarkistin mielestä seksiä voi

olla olemassa vain kaksiarvoisen sukupuolieron vallitessa: kun on olemassa tietty kiinteä sukupuoli, johon seksuaaliset intohimot voivat viitata. Tämä pätee yhtä hyvin homo- kuin heteroseksiinkin.

Anarkisti vastustaa myös analyyttisen filosofian ihmiskuvalle tyypillistä tunteiden ja järjen erottamista toisistaan. Tämän mukaisesti ihmisen älylliset intohimot erotetaan kokemuksen ja kielen esipredikatiivisista taustaehdoista. Eräs syy järjen ja tunteiden analyyttiseen erottamiseen on ollut heteroseksuaalinen valtakulttuuri, joka hyödyntää *vain* sukupuolten eroavaisuutta ja joka kiistää samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteisen merkityskonstituution. Todellinen anarkisti myöntää, että järki ja tunteet kuuluvat yhteen. Parhaan toteutumisyhteytensä ne löytävät nimenomaan samaa sukupuolta olevien ihmisten pyrkimyksessä viisauden rakastamiseen – niin kuin Platonin filosofiassa. Kun tunteisiin liittyy järkeä, seurauksena on anarkistista rakkautta, joka on ”voimakkaampaa kuin mikään paha”.[152]

Käsitteiden ’*sex*’ ja ’*gender*’ eroa anarkisti mielihyvin terävöittää. Sukupuolta koskevan teorianmuodostuksen hämärtämisestä on usein syytetty eksistenssifilosofeja, mutta kyllä syyntakeellisuus vallitsee täsmälleen toisin päin. Eksistenssifilosofeillehan vain olemassa olevat asiat ovat tärkeitä. *Sex* eli biologinen sukupuoli on ainoa fyysisesti olemassaoleva sukupuoli. *Genderistä* eli sosiaalisesta sukupuolesta puhuminen seksin yhteydessä on harhaanjohtavaa, sillä eleet, vaatteet ja tyylit kuuluvat vaateripustimeen eivätkä suinkaan riipu siitä, mihin sukupuoli on kiinnitetty. *Gender* on pukeutumista, käyttäytymistä ja sosiaalista toimintaa, kun taas *sex* vallitsee geeneissä, kromosomeissa ja hormoneissa. Sukupuoli ilmenee fenotyyppisenä kehollisena tosiasiana ja sukupuolielinten ominaisuutena sekä toteutuu kokemuksellisesti ilmenevänä faktana. Sukupuolen kehollisuuteen ja ruumiillisuuteen viittaaminen ei edusta paljon kritisoitua biopolitiikkaa eikä naturalismia, sillä ’keho’ ja ’ruumis’ eivät ole vain biologian käsitteitä vaan myös filosofian käsitteitä.

Niinpä voidaan sanoa, että sukupuoli on edelleenkin kaikesta kyseenalaistamisesta huolimatta voimakkaasti kehollinen ja ruumiillinen ominaisuus. Itse asiassa myös transgenderistien halu vaihtaa sukupuolta paljastaa, kuinka tärkeäksi kaksiarvoinen sukupuoliero koetaan. Siksikään ei ole mitään syytä hypätä niiden postmodernistien, jälkistrukturalistien ja *queer*-teoreetikoiden kelkkaan, jotka pyrkivät kiistämään *sex/gender*-erottelun paikkaansapitävyyden tai sukupuolieron kaksiarvoisuuden ja todistelemaan, että sukupuolia on muka useita muitakin. Sikäli kuin muunsukupuolisuutta nähdään, muut sukupuolet ovat velkaa kahdelle alkuperäiselle suku-

puolelle. Niiden olemassaolo on biologista ja synnynnäistä, ja niiden olemassaolo tunnustetaan sekä kielen käsitteissä että sukupuolieron kaksiarvoisuutta legitimoivissa sosiaalisissa rakenteissa.

Tietty epäjohdonmukaisuus on painanut leimansa myös alun perin anarkistisena syntyneeseen seksuaalivähemmistöliikkeeseen. Siitä on tullut aikojen saatossa pehmoliike, joka sopeutuu valtakulttuurin arvoihin, matkii sitä ja kieltää jopa oman toimintansa keskeisen taustaehdon: sukupuolieron. Samalla kun seksuaalivähemmistöliikkeeseen yhdistyneet postmodernistiset suunnat ja *queer*-teoria ovat lakanneet puhumasta myös homo- ja heteroseksuaalisuudesta niiden oikeilla nimillä, seksuaalivähemmistöjen vastaiset liikkeet ovat onnistuneet tavoitteissaan. Viivytystaktiikoillaan ne pystyivät pysäyttämään seksuaalivähemmistöjen kansalaisoikeuskamppailut lähtötasolle, 1960-luvun tilanteeseen. Homot ja lesbot ovat olleet huolissaan niin sanotuista pienistä pykälistä, kun vaatia olisi voitu paljon enemmän. Oikeuksia luovuttamalla valtakulttuurit puolestaan ovat vahvistaneet omaa valtaansa. Oikeaoppinen anarkisti ei esimerkiksi suostuisi *anomaan* avio-oikeutta vaan pyrkisi orjanomistusoloista juurensa juontavan avioliittoinstituution perinpohjaiseen romuttamiseen. Anarkisti luo itse omat instituutionsa, jotka jäävät parhaimmillaan kahden ihmisen välisiksi. Ne sivuuttavat yhteiskunnan intervention yksilöiden välisiin suhteisiin. Avioliitto solmitaankin yleensä vain taloudellisista tai hallinnollisista syistä, kun taas rakkaudesta tehdään kokonaan muita asioita.

Kansainvälisen seksuaalivähemmistöliikkeen pitäisi nyt koota voimansa uuden *homovaltion* perustamiseksi. Tällöin homot olisivat itse poliittisen vallan suvereeni lähde eivätkä enää pelkkiä vallankäytön kohteita, jotka pakotetaan anomaan oikeuksia heteroilta kuten nykyisin. Se, että homoseksuaaleilla ei ole ollut omaa valtiota vaikka monilla etnisillä vähemmistöillä on, johtunee tosiasiasta, että seksuaalivähemmistöjen arvomaailma ja elämäntapa eivät ole olleet sillä tavoin aggressiivisia kuin valtion perustaminen vaatii.

Aiempina vuosina heteroseksuaalinen valtakulttuuri piti vähemmistöjen seksuaalienergioita kurissa, ja tukahdutettuina ne herättivät myös aggressioita. Aggressiot eivät kuitenkaan päässeet kanavoitumaan valtion muotoon. Nykyaikana seksuaalivähemmistöt ovat toteuttaneet seksuaalisuuttaan peittelemättä ja suoraan. Niinpä seksuaalisten energioiden ei ole tarvinnut kieroutua eikä vääristyä sellaisiin subliimeihin ja epäadekvaatteihin muotoihin, jotka aiheuttaisivat seksuaaliyllykkeiden patoamista tai tarvetta muodostaa aggressiivinen valtio. Tulevaisuuden homovaltion mallina voisikin olla anarkistinen ja vapaa yhteenliittymä, joka ei perustu hierarkkisille valta- ja alistussuhteille vaan rinnakkaiseen ja harmoni-

seen toveruuteen.

Entä miksi sitten seksuaalisen tasa-arvon toteutuminen olisi niin tärkeää, kun suuri osa anarkisteista on pitänyt sitä vain samanlaisuuden nimissä tapahtuvana massakulttuurin ylistyslauluna? Miksi tasa-arvo on ymmärretty samanlaisuudeksi? Kysymyksiin voidaan vastata, kun huomataan, että tasa-arvon kysymykset on omana aikanamme totuttu näkemään vain *toiminnallisina,* käyttäytymistä koskevina ongelmina. Sen mukaisesti on ajateltu, että tasa-arvon toteuttamiseksi kaikkien ihmisten pitää käyttäytyä samalla tavalla. Juuri tästä syystä esimerkiksi Maon Kiinassa tasa-arvo koettiin äärimmäisenä rajoitteena. 1960-luvulta asti *demokratia* on vaatinut, että kaikki kansalaiset *aloittavat* samalta viivalta, ja *tasa-arvon vaatimus* on edellyttänyt heidän kaikkien *päätyvän* samalle viivalle. Tasa-arvo ei ole ollut lähtökohta, vaan se on nähty lopputuloksena. Tasa-arvon erottamiseksi samanlaisuuden vaatimuksista tasa-arvo tulisi nähdä ei-toiminnallisena *filosofisena olemuskysymyksenä* ja lähtökohtana, eli mahdollisuuksien tasa-arvona.

Tasa-arvon pitäisi siis vallita jo alussa eikä vain lopussa. Jos tasa-arvoa pidetään lähtökohtana eikä tavoitteena, vältytään helpommin sentapaiselta tasa-arvon käsittämiseltä, joka perustuu yhdenmukaistamisen ja samanlaistamisen ihanteisiin. Tällöin demokratia puolestaan ei ole lähtökohta vaan lopputulos: se on seuraus erilaisuutta vahvistavasta tasa-arvokäsityksestä. Vapauden ja tasa-arvon kesken puolestaan vain tasa-arvolle sen ennalta-annettavuus voi olla hyväksi, kun taas vapauteen "luovutettu" ominaisluonne vaikuttaa kuihduttavasti. Ihmisethän eivät ole lähtökohtaisesti kovin vapaita, mutta vapaus on ihanne, jota kohti voidaan kulkea. Koska tasa-arvon päämäärä puolestaan vaikuttaa yhdenmukaistavasti, sitä ei tule pitää tavoitteena vaan lähtökohtana. Siis: tasa-arvo lähtökohdaksi ja vapaus sekä demokratia päämääräksi!

Seksuaalisten tasa-arvopyrkimysten naurettavuus perustuu nykyään siihen, että politiikan ja seksin menettelytavat ovat aina julmassa ristiriidassa. Politiikka perustuu sovitteluun ja kompromisseihin, kun taas rakkauden alueella tinkiminen vaikuttaa kuolettavasti. Mutta heteroseksuaalisen valtakulttuurin sisällä politiikka ja seksi ovat voineet myös hyödyttää toisiaan, kun poliitikot ovat keränneet ääniä ketunhäntä kainalossaan. Onhan parlamenttiinkin menty ryntäät rytkyen, kuten italialaisen Cicciolinan tapaus osoittaa, ja myös Suomessa on kulttuuriministeriksi nimitetty entinen missi.

Politiikan ja seksuaalielämän suhteista irtoaa anekdootteja monen juorun aiheeksi. Esimerkiksi venäläinen seksianarkisti Aleksandra Kollontai (1872–1952) – tuo Moskovan ja Tukholman "Hertta

Kuusinen” ja sodan ajan suurlähettiläs – oli syntyperältään puoliksi suomalainen. Hänen ajatuksensa ihmisen seksuaalisuudesta olivat yhtä suoraviivaisia ja liioittelevia kuin hänen ehdotuksensa Suomen ja Neuvostoliiton välisen rauhan aikaansaamiseksi. Epärealistisuudestaan huolimatta hänen vapaan rakkauden ihanteisiinsa liittyy suhdetoimintanaiselle ominaista vilpittömyyttä, vaikka ne aiheuttivatkin pahennusta lännessä, ja idässä niitä pidettiin ”epäsosialistisina”. Kirjoituksessaan ”Tietä siivekkäälle Erokselle” (*Dorogu krylatomu Erosu*) vuodelta 1923 Kollontai julisti, että sukupuoliaktin olisi tapahduttava työn lomassa, jotta se voisi tyydyttää molempien osapuolten seksuaaliset tarpeet mahdollisimman nopeasti eivätkä ne eivät häiritsisi pääasiaa: työtä vallankumouksen hyväksi. Tästä hän johteli kuuluisan opinkappaleensa, jonka mukaan seksuaalisen aktin tuli olla kuin vesilasin kulauttaisi.[153]

Vesilasi ja sen eri käyttötavat sopivat mainiosti kuvaamaan sitä, miten monella tavalla ihmisen seksuaalinen energia voidaan kanavoida. Myös Michel Foucault korosti *Seksuaalisuuden historiansa* osassa *Nautintojen käyttö* (*L'usage des plaisirs*, 1984), kuinka sukupuolinen mielihyvän kokemus on historian aikana palvellut erilaisia poliittisia ja inhimillisiä tarkoituksia.[154] Heteroseksuaalisessa valtakulttuurissa sukupuolisuus on ollut alistettuna käytännöllisille intresseille, kuten lajinsäilytykselle ja lisääntymiselle, kun taas antiikin Kreikan homoeroottisessa kulttuurissa seksuaalinen nautinto oli ylevöitetty ensisijaisesti filosofisiin päämääriin. Vastaavalla tavoin myös V. I. Lenin havainnollisti asioiden ja esineiden eri käyttötarkoituksia esimerkillään juomalasista, jota voidaan hyödyntää usealla eri tavalla. Se voidaan nähdä esimerkiksi lasisena lieriönä, josta juodaan, tai heittoaseena, joka viskataan vihatun ihmisen perään. Sitä voi käyttää painimena, taide-esineenä tai paikkana, jossa pidetään talteen pyydystettyä perhosta.[155] Juuri tähän ajatukseen viitaten myöhempi neuvostopsykologi P. J. Galperin sovelsi saksalaisilta fenomenologeilta lainaamaansa ”tematisoimisen” ajatusta havainnollistaakseen *tieteen* tehtäviä eri käyttötarkoitusten asettamisessa:

> Lasi heittoesineenä on ballistiikan tutkimuskohde, pyydystetyn perhosen paikkana etnologian varustukseen kuuluva, taide-esineenä käsityötaiteen tutkimuskohde, juomavälineenä kotitalousesine jne.[156]

Samantyyppistä ajatuskulkua seuraten myös ihmisen seksuaalisuus on tematisoitu historian saatossa eri tavoin ja erilaisia päämääriä varten. Kehittipä 1800-luvun filosofia aivan erityisen ”seksuaalisuu-

den tieteen”, *scientia sexualiksen*, jonka tehtävänä oli luokitella ihmisen seksuaalisuus eri sektoreihin tiettyjä käyttötarkoituksia varten. Samalla se leimasi yhteiskunnan kannalta tarpeettomalta näyttävän käyttäytymisen rikokseksi tai sairaudeksi. Mutta vain harvoin ihmisen seksuaalisuus on pystytty näkemään vailla yhteiskunnan säätämiä tarkoituksia, anarkistisesti: pelkkänä johdatuksena olemisen ihanuuteen. Juuri tämä tekee anarkismista kullanarvoista seksuaalisen vapauden, nautinnon ja irti päästämisen tavoittelussa.

Makuja on viisi, mutta niiden sekoitukset
ovat niin moninaisia, ettei niitä voi maistaa.

Sun Tzu[157]

8. *Kun anarkistit poikkeavat – Yhteenvetoa*

Jo tämän teoksen alussa totesin, että anarkismin olemus vaivoin valkenee ulkokohtaisen luokittelun kautta, ilman henkilökohtaista omaksuntaa. Anarkismin luonne on velvoittava. Anarkismia voikin ymmärtää parhaiten "sisältäpäin": olemalla anarkisti. Anarkistien mielestä anarkismin todellinen ymmärtäminen myös riittää tekemään jokaisesta ihmisestä anarkistin. Niin selvästi anarkistiset ajattelijat ovat vuosisatojen saatossa luottaneet julkisen järjen käytön voimaan.

Vaikka luokitteleminen ja ulkokohtainen vertailu eivät olekaan anarkistisen asenteen mukaisia eivätkä tarjoa kaikkein luontevimpia lähestymiskulmia anarkismiin, myös vertaileminen saattaa olla tarpeellista johtopäätösten tekemiseksi. Anarkismin alkuperäisen idean mukaista onkin tehdä silloin tällöin poikkeus. Edellisissä luvuissa käsittelimme muun muassa sosialistisia ja liberalistisia anarkismin muotoja ja niiden suhdetta politiikkaan. Niinpä luonteva aika poikkeuksen tekemiselle on nyt. Minkälaisia nämä aatesuunnat ovat toisiinsa nähden? Mitä annettavaa niillä voi olla nykyajan yhteiskuntateorioille ja poliittiselle filosofialle? Mikä niiden joukosta selviytyy kenties voitolle, vai onko yksikään ylitse muiden? Ennen siirtymistä tieteellisten ja tiedepoliittisten anarkismimuotojen pariin luomme yhteenvedonomaisen katsauksen siihen, mihin anarkososialististen ja anarkokapitalististen ajatussuuntien kesken on tultu.

Valtion aggressiivinen olemus ja kapitalismin separaattori

Anarkististen ajatussuuntien yhteisenä nimittäjänä on ollut välttelevä ja jopa torjuva suhde valtioon, haaveellinen ja utopistinen rakkaus vapautta kohtaan sekä vaihteleva mutta kriittinen suhde yksityisomaisuuteen. Nämä puheenaiheet ovat luonnollisesti kaiken

filosofian keskeisaiheita. Anarkistit eivät kuitenkaan pidä omia yhteiskuntakäsityksiään poliittisina *teorioina* saati että he tunnustaisivat niiden olevan pelkkiä ihanteita. Anarkisteille utopiat edustavat realismia. Tämän uskon ja luottamuksen kautta osa anarkistien utopioista on voinut muuttua myös todeksi, aivan kuten kävi valistukseen liittyneille toiveille. Anarkististen ajatussuuntien tarkka määritteleminen on turhaa – paitsi näkökulman ulkokohtaisuuden vuoksi – myös siksi, että anarkistinen ajattelu muodostaa niin monenkirjavan tilkkutäkin, ettei sitä voida määritellä tyhjentävästi eikä toisten käsitteiden avulla. Nämä kun olisi jälleen määriteltävä ja niin edelleen. Mutta juuri suhtautumisessa valtioon, vapauteen ja omistamiseen anarkistien keskinäiset erot piirtyvät parhaiten esiin.

Valtio on anarkisteille aggression ilmaus. Aggression käsite on tällöin ymmärretty laajasti, yksilöiden vapautta ja tahtoa rajoittavaksi vihamielisyydeksi, eikä sillä tarkoiteta kenenkään yksityisen ihmisen tunnetilaa. Valtio välittää ja suodattaa ihmisten aggressioita ja toimii toisaalta niiden lähteenä. Valtiota voidaan sanoa aggressioiden syyksi, ilmaukseksi ja pysyttäjäksi, kuten ajatteli jo Mihail Bakunin.[158] Valtion keinoja ilmaista itseään ovat pakottaminen, vilppi ja väkivalta. Valtio patistelee, vaatii, velvoittaa ja rankaisee. Se nojaa usein demokratian näennäisyyteen. Ja ylivoimaisesti tuomittavinta valtioiden olemassaolossa ovat niiden mahdollistamat sodat. Mutta juuri suhtautumisesta valtioon alkavat myös anarkistien omat erimielisyydet. Sattuvasti onkin sanottu, että ihmiskunnalle on paljon helpompaa joutua riitaan rauhasta kuin rauhaan riidasta.

Moderneja anarkismin muotoja ei olisi olemassa ilman kapitalistista valtiota. Anarkistien suhtautuminen valtioon on ollut suhtautumista nimenomaan kapitalismiin, ja juuri tässä anarkistien tiet eroavat ja kulkevat ristiin. Kapitalismi on ymmärretty historian kuluessa kahdella eri tavalla. Tätä erottelua seuraten kapitalismia voidaan sanoa ”anarkismin separaattoriksi”. Ensimmäisen käsityskannan mukaan kapitalismi on vapaata markkinataloutta, jossa markkinavoimat määräävät. Tämä edustaa kapitalismin *taloustieteellistä* tarkastelutapaa. Toisen käsityskannan mukaan kapitalismin olemus pohjautuu yhteiskunnan luokkaluonteeseen. Kun omaisuus on jakautunut eri tavoin, ovat syntyneet sosiaaliluokat, ja tätä kapitalismin tarkastelutapaa voidaan luonnehtia *sosiologiseksi*.

Anarkismi, joka sitoutuu taloustieteelliseen kapitalismin käsittämistapaan, pitää vapautta ja markkinataloutta yhteenkuuluvina. Anarkismin vapausihanne toteutuu pääoman, työn ja rahan vapaissa vaihtosuhteissa. Koska valtio ei milloinkaan noudata pelkästään niitä vaan pyrkii myös rajoittamaan taloudellisia toimijoita ja hyötymään taloudellisen vaihdon suhteista verottamalla, on valtio-

kapitalismi pohjimmiltaan mahdoton käsite. Juuri tähän näkemykseen nojautuen ovat syntyneet liberalistiset oikeistoanarkismin muodot, joita kutsutaan nykyään anarkokapitalistisiksi. Anarkokapitalistien mukaan valtio ei voi olla kapitalistinen, vaan kapitalismi toteutuu aina valtiosta riippumatta.

Sen sijaan sosiologiselle kapitalismin käsittämistavalle on tyypillinen näkemys, että kapitalismia ei voida lainkaan ymmärtää ilman valtiovallan tunnustamista. Valtio nimittäin valvoo, rajoittaa ja joskus jopa tukee kapitalismin toteutumista. Tätä katsantokantaa edustavien sosialististen anarkistien mielestä valtio on kapitalismin takuumies, kun taas oikeistoanarkistien mielestä valtio vain haittaa kapitalismin toteutumista puhtaana. Yhtä kaikki, sekä sosialistiset anarkistit että oikeistoanarkistit vihaavat valtiota, kummatkin omista syistään. Vasemmistolaisten anarkistien mukaan valtio muodostaa kapitalismin tärkeän ennakkoehdon, kun taas oikeistoanarkistien käsityksen mukaan valtio jarruttaa siirtymistä vapaaseen talousjärjestelmään ja vaihtoon. Pahimmillaan (tai parhaimmillaankin) valtio on molemmille vain ”uhkapeliä ja viinanmyyntiä harjoittava virastosakki”.

Yleiskatsauksen laatimista nykyanarkismin lajeista helpottaa nyt se, että anarkistinen liikehdintä on jakautunut kahtia edellä kuvatulla tavalla. Sen toisen puolen muodostavat sosialistiset ja kommunistiset anarkistit ja toisen liberaalit anarkokapitalistit. Syvennymme aluksi ensin mainittuun ryhmään.

Sosialististen anarkistien kirjavuus

Sosialististen anarkistien joukossa utopistisinta ajattelua edustivat *anarkokommunistit*. Heihin lukeutui muiden muassa jo toisessa luvussa mainittu Pjotr Kropotkin kannattajineen. Heidän ruhtinaallisena tavoitteenaan oli vapauttaa ihmiskunta paitsi valtion ja politiikan, myös talouden laeista. He vastustivat vaihtoa, rahaa, yksityisomaisuutta ja jopa palkkoja. Tässä mielessä on ymmärrettävää, miksi he vastustivat myös Venäjälle luotua kommunistista valtiojärjestelmää, vaikka kommunistisen yhteiselämän ihanne oli heidänkin haaveidensa päämääränä. Anarkokommunistien ajattelu poikkesi idealistisessa ehdottomuudessaan sosialistisen ja kommunistisen politiikan käytännöistä, mutta se vastasi monin tavoin Karl Marxin alkuperäisiä kaavailuja kommunistisen yhteisön luonteesta. Anarkokommunistien katsantokanta kiteytyy toteamuksessa ”Jokaiselta kykyjensä mukaan, jokaiselle tarpeidensa mukaan”. Sen sijaan kapitalismissa työntekijöiden on joko hyväksyttävä työnanta-

jien ehdot tai kuoltava nälkään. Vaikka anarkokommunistit eivät naturalisteja olleetkaan, heidänkin ajatustensa keskellä hämmentävää on edelleen se orgaaninen tosiasia, että todella elämme.

Ihmisen elämä ei näytäkään riippuvan vain hänen omista ponnistuksistaan vaan suureksi osaksi myös hänen suhteistaan toisiin ihmisiin. Kun elämä itse on mahdollista myös pedon luonteestaan luopuneelle ja itsesäilytysvieteistään sivistyneelle ihmiselle, täytyy ihmisyhteisön olemukseen sisältyä sellaisia luovuttamattomia ja luonnonoikeudellisia piirteitä, jotka pitävät ihmisen hengissä. Niitä edustavat erilaiset humanistiset valistusaatteet, joiden vaikutusta Kropotkin korosti omassa korkealentoisuudessaan.

Sen sijaan *anarkokollektivistit* eivät olleet yhtä idealistisia eivätkä myöskään yhtä dogmaattisia kuin anarkokommunistit. Anarkokollektivisteihin voidaan lukea esimerkiksi Mihail Bakunin. He hyväksyivät vapaan vaihdon ja yksityisomaisuuden, ja palkkaa he suorastaan vaativat. Kollektivistista tuotantojärjestelmää he pitivät kerta kaikkiaan niin tehokkaana, että se itsestään johtaisi koko hintajärjestelmän ja kapitalismin kumoutumiseen. ”Jokaiselta keinojensa mukaan, jokaiselle tekojensa mukaan” on sanonta, joka leimaa anarkokollektivistien ihanteita. Myöskään sosialismi ja kommunismi eivät olleet anarkokollektivisteille päämääriä sinänsä vaan pelkkiä välineitä tai keinoja paremman yhteiskunnan saavuttamiseen.

Anarkosyndikalisteiksi puolestaan sanotaan tuotantovälineiden järjestöpohjaiseen omistamiseen tähtääviä anarkisteja. He eivät kannattaneet kaikkien tuotantovälineiden kollektiivista omistamista mutta kylläkin sitä, että työntekijät omistavat osuuksia oman tuotannonalansa tuotantotekijöihin. Anarkisti voi toimia tällöin kaksoisroolissa: sekä oman tuotannonalansa työntekijänä että yrittäjänä. Anarkosyndikalisteja voitaisiin pitää osuustoiminta-aatteen edelläkävijöinä, mutta osuusmeijeritoiminnan maitopartaisesta viattomuudesta heitä erottaa yleislakkojen ja väkivaltaisen vallankumouksen vaatimus, joka saattoi heidän kaavailunsa lähemmäksi osuusteurastamon ideaa.

Anarkististen mutualistien ajattelu puolestaan poikkeaa anarkosyndikalisteista siinä, että he hyväksyivät tuotantovälineiden laajan yksityisomistuksen. Sen he katsoivat tukevan vapaata vaihtoa ja heikentävän aggressiivisen valtion valtaa. Vapaus vaihtaa, tuottaa ja myydä toteutuu heidän mukaansa parhaiten, kun itsenäiset tuottajat sopivat keskenään vaihdon ehdoista. Mutualistien mielestä yksityisten sopimusten pitäisi korvata valtioiden lait. Mutualistit eivät suhtautuneet kapitalismiin ehdottoman torjuvasti, vaan heidän kritiikkinsä kohdistui lähinnä massakulttuuria ja industrialis-

mia vastaan. Tunnetuimpia mutualisteja oli Pierre-Joseph Proudhon, jonka vaikutuksesta kommunististen anarkistien ajatukset alkoivat muistuttaa sosialistisia ja jopa kansankapitalistisia suuntia. Yksityisillä sopimuksilla tulee olla tällöin ehdottoman velvoittava luonne, ja tämä ajatussuunta toimiikin vain, mikäli vilppiä ei esiinny. Pitäessään kaikkea omistamista varkautena Proudhon tuli saattaneeksi myös vilpittömyyden vaatimuksen outoon valoon. Toisena ongelmana mutualistien ajattelussa on, että sopimusten noudattaminen vaatii valtiovallan väliintuloa ja valvontaa.

Nykyajan vasemmistoanarkistit ovat hylänneet suuren osan kommunismin ja sosialismin periaatteista ja hakeutuneet erilaisiin vaihtoehtoliikkeisiin. Myös Suomessa anarkistit yhdistettiin alun perin vain punamustiin väreihin. Vaikuttavin osa vasemmiston anarkistisesta liikehdinnästä toteutuu nykyään vaihtoehto- ja vastakulttuureissa. Yleistä yksilöllistymiskehitystä seuraten maassamme toiminut Suomen Anarkosyndikalistinen Liitto vaihtoi nimensä vuonna 1992 Suomen Anarkistiliitoksi. Jäseniä järjestöllä on ollut enimmillään noin kolmesataa, vaikka kannattajia on saattanut olla paljon enemmän. Anarkokapitalisteja liike ei ole kelpuuttanut riveihinsä.

Eurooppalaisessa nykyanarkismissa on tähdennetty jo aiemmin mainitsemaani jakoa anarkismiin ja anarkiaan. Postmodernin filosofian vaikutuksesta monet nykyiset vasemmistoanarkistit ovat vältelleet ismiytymistä, ja mieluiten he ovat kutsuneet toimintaansa vain jälkianarkistiseksi. Jälkianarkismin (*post-anarchism*) käsitteen otti käyttöön australialainen filosofi Saul Newman (s. 1972) teoksessaan *From Bakunin to Lacan – Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (2001). Jälkianarkismille on ominaista paitsi kommunismin hylkääminen, myös halu nähdä niin liberaalien kuin sosiaalidemokraattienkin yli. Jälkianarkistit ovat paenneet ideologioita ylipäänsä, ja heidän ajattelussaan esiintyy yhtymäkohtia 1960-luvun eksistenssifilosofiseen ja situationalistiseen yhteiskuntateoriaan. Käsite 'jälkianarkismi' viittaakin nykyään teoreettiseen synteesiin, joka koostuu klassisesta anarkismista ja niin sanotusta jälkistrukturalismista. Sen edustajia puolestaan olivat muiden muassa Gilles Deleuze (1925–1995) ja Félix Guattari (1930–1992). Deleuzen mukaan vallankumouksia ei pitäisi käsittää vain joukkoliikkeiksi, vaan myös yksilöt voivat tehdä omilla valinnoillaan pienimuotoisia vallankumouksia. Tämä hänen optimisminsa ei kuitenkaan estänyt häntä päättämästä päiviään oman kätensä kautta.

Nykyajan vaikuttavimpia vasemmistoanarkisteja ovat vuonna 1959 syntynyt ranskalainen filosofi Michel Onfray, jonka teoksia on myyty runsaina painoksina, sekä New Yorkissa asuva intellektuelli

Bob Black (s. 1951). Viimeksi mainittu tunnetaan muun muassa esseestään *The Abolition of Work* (1986) sekä teoksestaan *Anarchy After Leftism* (1997).[159] Juristina toimivan Blackin käsitys yhteiskunnasta on tummasävyinen, eikä hän näe toivoa myöskään nykyanarkistien hankkeissa. Hänen viimeaikaiset kannanottonsa ovat johtaneet häntä kiistoihin varsinaisina anarkisteina pidettyjen tahojen kanssa. Bob Blackin mukaan jopa aikakauslehti *Cosmopolitanin* sivuilla on helpompi esittää julkaisuun itseensä kohdistuvaa kritiikkiä kuin anarkistilehtien palstoilla. Hänen mukaansa anarkismi on kunnon asia, mutta marxismista puhdistettuna.

Anarkokapitalistien ja libertaristien kriittisyys

Sosiologista ja taloustieteellistä kapitalismin käsittämistapaa vastaava jako toistuu nykyään anarkismin erottautumisessa kollektivistiseen ja individualistiseen anarkismiin. Edellä selitetyt kollektivistisen anarkismin muodot ovat olleet ominaisia nimenomaan eurooppalaiselle anarkismille, kun taas yksilöllisyyteen nojautuva anarkismi on leimallista amerikkalaiselle ajatteluperinteelle. Syyt tähän jakautumiseen ovat historiallisia. Euroopassa vaikuttivat pitkään kuningasvalta ja feodalismi, joiden pohjalta vaadittiin demokratiaa. Sen sijaan amerikkalainen anarkismi on ammentanut voimansa emersonilaisesta *self-made-manin* eetoksesta, johon nojautuen on vaadittu laajempaa autonomiaa eli itsehallintoa. Näennäisestä ristiriidattomuudestaan huolimatta nämä ajatussuunnat eivät sovi kovin hyvin yhteen, vaikka retorisesti voitaisiin väittää, ettei anarkososialisteilla ja anarkokapitalisteilla ole mitään eroa. Jos kerran ei ole mitään julkista moraalia, lakia eikä valtiota valvomassa vallan käyttöä, kaikki mitä jää jäljelle, ovat yksityisten ihmisten ajatukset ja teot. Ja mikäli kysyttäisiin, mihin elämänmuotoihin ihmiset asettuisivat ilman valtiota, anarkokapitalismilla olisi etulyöntiasema, koska juuri se muistuttaa nykyvaltioita eniten.

Anarkokapitalistiset suunnat rakentuvatkin nykyään yksilöllisyyden ja itsenäisyyden perustalle. Myös niille valtio on ikuinen vitsaus, mutta toisessa merkityksessä kuin sosialisteille. Oikeistolaisia anarkisteja on erottanut sosialisteista se, että oikeistoanarkistit hyväksyvät yhteiskunnan konventiot. Laitosten, lakien ja vakiintuneiden käytäntöjen hyväksymiseen liittyy sitoutuminen luonnonoikeudelliseen ajatteluun. Luonnonoikeudella tarkoitetaan käsitystä, että ihmisellä on luovuttamaton oikeus muun muassa elämään, vapauteen ja omistamiseen. Anarkokapitalistien suosima utilitarismi puolestaan ei ole *tavoite*utilitarismia vaan *sääntö*utilitarismia. Niinpä

myöskään anarkokapitalisteille sen omat hyötyyn tähtäävät opit eivät olleet päämääriä sinänsä vaan pelkkiä välineitä. Samaan asemaan heidän ajattelussaan asettuivat utilitarismin aateveljet, empirismi ja liberalismi.

Anarkokapitalistien esittämä kommunismikritiikki kiteytyi kahdessa väitteessä. Ensinnäkin, ilman vapaata hinta- ja talousjärjestelmää ihmisen on mahdotonta tietää, toimiiko hän järkiperäisesti. Jos ei ole tietoa vaihtoehdoista, ei ole vapauttakaan. Toiseksi, jos ei ole vapaita markkinoita, valta luiskahtaa helposti poliitikoille. Tämä on kielteisempää kuin kapitalismin yksinvalta, sillä politiikassa ratkaisuja tuotetaan enemmistöpäätöksillä, joihin yksilöiden on alistuttava. Sen sijaan kapitalismissa yksilöille jää aina jonkin verran liikkumatilaa valintoja tekevinä kuluttajina. Kapitalistiseen järjestelmään liittyvän vapaan vaihdon lisäksi myös markkinataloudelle ominainen moniarvoisuus tukee demokratiaa, kun taas kollektivismissa yksilön vapaus heikkenee. Niinpä onkin epäjohdonmukaista puhua ”vapaudesta kollektivismissa”.

Suhtautumisessaan valtion tarpeellisuuteen anarkokapitalistiset suunnat jakautuvat nyt *minimalistiseen anarkismiin* ja *ultra-anarkismiin.* Minimalistianarkistien mukaan aggression uhkaa rajoitetaan supistamalla valtion sosiaalinen holhous ja byrokratia minimiinsä, kun taas ultra-anarkistien mielestä ainoa hyvä valtio on kuollut valtio.

Ultra-anarkismia kiteytettynä

Ultra-anarkisteille valtio on iso musta pilvi, josta sataa räntää, rakeita, sohjoa ja salamoita. Valtio on monopolisoinut aggression. Ihmisten on vaikea vastustaa tarttumista valtion tarjoamaan aggressiomahdollisuuteen, sillä vastikkeeksi valtio myöntää sen piirissä oleville yksilöille suojelua ja työpaikkoja. Selvimmin tämä näkyy armeijan levittäytymisenä kansalaisyhteiskuntaan, jossa jokainen yksilö nähdään sotilaana tai itsensä puolustajana. Samaan tapaan myös ne ihmiset, jotka toimivat valtiollisen byrokratian palveluksessa, joutuvat rankaisemaan ja patistelemaan toisia kansalaisia. Tämä tuottaa heille itselleen neurooseja ja ristiriitoja, mistä seuraa, ettei valtioon samastuminen ole kenellekään hyväksi. Ultra-anarkistien mielestä pakkovallalla tehostettu hallitusvalta on vain yksi orjuutuksen muoto, ja puheet ”rajoitetusta hallitusvallasta” tekevät kannattajansa yhtä naurunalaisiksi kuin puheet ”rajoitetusta orjuudesta”. Niiden sijaan ultra-anarkistit vannovatkin spontaaniuden nimiin.

Ultra-anarkistien keskeisimpiä teoreetikoita on vuonna 1947 syntynyt ja 2004 kuollut Samuel E. Konkin III. Teoksessaan *New Libertarian Manifesto* (1983) hän on esittänyt ultra-anarkistien ohjelman. Kirjansa järjestelmällisesti otsikoiduissa kappaleissa hän luonnehtii ultra-anarkismia muun muassa näin: ”valtiojohtoisuus (*statism*) on olosuhteemme, agorismi (*agorism*) on tavoitteemme, vastatalous (*counter-economics*) on keinomme, vallankumous (*revolution*) on strategiamme ja toiminta (*action*) on taktiikkamme”.

Keskeisin Konkinin käsitteistä on ’agorismi’. Se juontuu kreikan kielen ’toria’ tarkoittavasta sanasta *agora* ja viittaa avoimeen markkinapaikkaan, jossa ihmiset voivat vapaasti ostaa, myydä, keskustella ja vaihtaa mielipiteitä sekä omaisuutta. Tämä herättää helposti kysymyksen, aikoiko Konkin tehdä meistä kaikista torimyyjiä, kulkureita tai kaupustelijoita. Perimmältään tästä ei ole kysymys. Agorismi on vertauskuva, jolla Konkin tähdentää vapaaehtoisuuden merkitystä. Esimerkiksi kelpaa vaikka tiede: tieteen suuret innovaatiot ja tekniikan kukkea kehitys ovat seurausta spontaaneista keksinnöistä ja vapaasta tiedonkulusta. Yksityinen yritteliäisyys ja riskinotto ovat saattaneet tukea tieteen kehitystä jopa paremmin kuin sen omat kollektiiviset instituutiot.

Toinen keskeinen Konkinin keksimä uudissana on ”vastatalous”. Se on antiteesi marxilaiselle käsitykselle vallankumouksen välttämättömyydestä. Konkinin mukaan historiankulku on seuraava. Kommunististen maiden kurjuus johtuu siitä, että agorismi eli vapaa vaihto on kielletty. Aikaa myöten käy kuitenkin niin, että ihmiset alkavat ymmärtää agorismia. Valtiojohtoisuuden ongelmat pulpahtelevat pintaan, ja ihmisten havaitaan kaipaavan kapitalismia. Lopulta keskusjohtoinen valtio ajautuu kriisiin ja romahtaa, jolloin ihmisten enemmistön luottamus markkinavoimiin vahvistuu ja valtiosta riippuvainen vähemmistö kukistuu. Seuraa siis vallankumous, jonka tuloksena on kapitalismin ihanuus. Ja juuri näinhän Euroopan sosialistisissa maissa kävikin noin vuosikymmen Konkinin teoksen ilmestymisen jälkeen.

”Vastatalous” on siis suunnitelmatalouden kapitalistinen vastavoima. Käyttäessään vallankumouksesta ”strategian” nimeä ja luonnehtiessaan toimintaansa ”taktiikaksi” Konkin näyttää seurailevan Carl von Clausewitzin klassista jaottelua, jonka mukaan taktiikka on oppia siitä, kuinka sotakoneistoa käytetään taistelussa, kun taas strategia on oppia joukkojen johtamisesta niin, että toiminnan tavoite saavutetaan.[160] Ultra-anarkistien ajattelu on erittäin pragmaattista myös muilta osin. Se on kokeilua ja testaamista, mutta myös luottamista huomiseen, tosin eilisen nojalla. Ultra-anarkistien empiiristä viisautta edustaa havainto, että poliittinen vapaus on

aina ollut valtiojohtoisuutta hyödyllisempää. Kyseenalaisinta heidän ajattelussaan on käsitys, että turvallisuus, järjestys, oikeudenkäyttö ja maantiet pitäisi tuottaa ja luoda yksityisin voimin. Ultra-anarkistit veistävät valtiosta myös melkoisen pellen väittäessään, että tosiasiassa valtiot toimivat rikollisten lailla. Erona on, että siinä missä yksityinen varas tekee työnsä häpeillen ja pakotettuna, valtiot anastavat omaisuutta pakolla ja tekevät verojen kiertäjästä rikollisen. Mutta väkivaltaan ultra-anarkisti itse ei turvaudu edes vallankumouksen hetkellä, vakuuttaa Konkin.[161]

Nykyisen ultra-anarkismin tärkeimpiä periaatteita on non-aggressioperiaate, joka kieltää väkivallan käytön muutoin kuin itsen puolustamiseen. Lisäksi väkivaltaa on lupa käyttää vielä suuremman väkivallan estämiseen, esimerkiksi diktaattorin syrjäyttämiseen. Kyseenalaista tällaisessa ajattelussa on, minkälainen toiminta voidaan tulkita itsepuolustusta vaativaksi aggressioksi, kun suuri osa sodan aloittajistakin väittää usein vain puolustavansa oikeuksiaan.

Minanarkismia pähkinänkuoressa

Ultra-anarkistien aggressionvastaisuuden taustalta voidaan erottaa myös paljon ultra-anarkistien omaa aggressiota. Nykyjärjestelmissä yksilöiden onkin tukahdutettava aggressionsa tai valtio tekee sen heidän puolestaan. Minimalistiset anarkistit eli minarkistit eroavat ultra-anarkisteista siinä, että he hyväksyvät valtion välttämättömänä pahana, joka voi estää yksilöiden välisten vihamielisyyksien kärjistymisen. Valtio on siis hyödyllisimmillään tarkasti rajattuna, eikä sitä voida pitää vain aggressioiden tuloksena tai mahdollistajana vaan myös niiden torjujana ja hillitsijänä. Vaikka valtio olisi johdettu suoraan talouden ilmiöistä, kuten nykyinen Euroopan unioni, se esiintyy anarkokapitalistien mielestä rikkurina eikä toimi täysin markkinoiden lakien mukaan. Silti se onnistuu heidän mielestään tehtävissään jotenkuten.

Minimalistisen anarkokapitalismin juuret juontavat keskiajan ja uuden ajan taitteeseen. Ranskalainen Étienne de la Boétie (1530–1563) luonnosteli vuosina 1552–1553 teoksen, joka *The Discourse on Voluntary Servitude* -nimisenä puhutteli myöhemmin yhdysvaltalaisia Albert Jay Nockia (1870–1945) ja Murray N. Rothbardia (1926–1995). Heistä ensin mainittu julkaisi vuonna 1935 paljon puhuvan kirjan *Our Enemy, the State*, kun taas jälkimmäisen laajasta tuotannosta keskeisimmäksi muodostui vuonna 1962 ilmestynyt kaksiosainen *Man, Economy and State*. Uudella ajalla modernit

kansallisvaltiot kamppailivat vielä synnytystuskissaan. Keskiajan loppuun asti Euroopassa oli eletty Rooman valtakunnan hajoamisen jälkeisessä kaupunkivaltioiden, ruhtinaskuntien ja kuningashuoneiden feodaalijärjestelmässä. Siksi ei olekaan ihme, että minanarkistit ovat velkaa nykyaikaisten valtioiden taustateoreetikoille, kuten juuri de la Boétielle. Heidän vaikutuksestaan alkeelliset valtiohahmotelmat alkoivat piirtyä paperille.

Minanarkismin tärkeimpänä edustajana pidetään Harvardin yliopistossa vaikuttanutta poliittisen filosofian professoria, Robert Nozickia (1938–2002). Hän luonnehti omaa ajatteluaan *libertarismiksi* erotuksena klassisesta englantilaisesta liberalismista ja niitä molempia väkevämmästä anarkokapitalismista.[162] Nozick oli syntynyt köyhään New Yorkissa asuvaan venäjänjuutalaiseen siirtolaisperheeseen. Valmistuessaan Columbia Collegesta hän oli liittynyt sosialistisiin opiskelijoihin, mutta väitellessään tohtoriksi Princetonin yliopistossa vuonna 1963 hän oli jo vaihtanut katsantokantansa liberalistiseksi. Hänen vuonna 1974 julkaisemansa teos *Anarchy, State and Utopia* voitti Yhdysvaltojen kansallisen kirjapalkinnon, ja hänen voidaan katsoa pohjustaneen tietä myös konservatiivien uudelle esiinnousulle politiikassa.

Nozick kirjoitti teoksensa *Anarchy, State and Utopia* alun perin vastalauseeksi Harvardin-kollegansa, John Rawlsin, vuonna 1971 julkaiseman *Oikeudenmukaisuusteoria*-teoksen sisältämille sosiaalisen oikeudenmukaisuuden teeseille.[163] Nozickin myöhemmät teokset puolestaan keskittyivät valaisemaan hänen ihmiskuvaansa, joka on libertaristiselle ajattelulle ominaisesti yksilökeskeinen. Nozickin tärkeimpiä teoksia ovat *Philosophical Explanations* (1981), *The Examined Life* (1989) ja *Invariances* (2001), joissa hän nojautuu muun muassa uuden ajan minimivaltiokaavailuihin ja lockelaisen valistusfilosofian luonnonoikeusteorioihin. Hänen ajatteluaan voidaan pitää myös jatkona Ralph Waldo Emersonin edustamalle uuden mantereen raivaajahengelle. Margaret Thatcherin ja Ronald Reaganin ajan oikeisto tukeutui mielellään argumentteihin, jotka Nozick esitti taloudellisen vapauden puolesta, mutta samat oikeistolaiset konservatiivit pyrkivät myös painamaan villaisella samoista filosofisista lähtökohdista tehdyt johtopäätökset yksilönvapauksien ja seksuaalivähemmistöjen puolesta. Nozick itse näki taloudellisen vapauden ja yksilönvapauden yhtenä kokonaisuutena.

Nozickin ajattelun filosofinen arvo on siinä, että toisin kuin käytännöllisesti suuntautuneet ultra-anarkistit ja taloudellisesti motivoituneet anarkokapitalistit yleensä, hän pohti valtion tarpeellisuutta vain teoreettisin keinoin. Niin tehdessään hän toimi kuin Platon. Nozick toteaakin pääteoksensa alussa, että ”[p]aras perus-

telu on kehittynyt teoria itse”.[164] Anarkismin perinteiden mukaisesti hän katsoo, että jo riittävän kärkevästi esitetyn argumentin oma voima riittää perustelemaan sen oikeutuksen ja että myös yksityiskohtia koskeviin kysymyksiin vastaa teoksen kokonaisuus. Sen valossa kiperimmätkin ongelmat valkenevat.

Nozickin lähtökohta on pelkistetty ja yksinkertainen: ihmiskunta elää luonnostaan rousseaulaisessa luonnontilassa, jossa vallitsevat kirjoittamattomat luonnonlait. Asetelmasta seuraava kysymys on niin mustavalkoinen, ettei ole ihme, miksi juuri siihen esitetyillä vastauksilla on voinut saada osakseen paljon huomiota. Kysymys kuuluu: Toimiiko luonnontila ilman aggressiota? – Jos ei toimi, tarvitaan valtio. Jos toimii, valtiota ei tarvita. Nozickin vastaus on ymmärrettävästi se, että valtiota tarvitaan, mutta vain tiettyyn rajaan asti.[165]

Ihmisen luovuttamattomiin ja luonnollisina pidettyihin oikeuksiin tukeutuen Nozick katsoi, että jokainen ihminen omistaa itse itsensä. Ihmistä luonnehtii ”itsensä omistaminen” (*self-ownership*).[166] Siihen liittyvät oikeus elämään, oikeus vapauteen ja yksityinen omistusoikeus, joita mikään hyväkään seuraus tai tarkoitusperä ei oikeuta loukkaamaan. Tällä tavoin järjestyneessä yhteiskunnassa ihmisyksilö omistaa ruumiinsa, ruumiinvoimansa ja älylliset kykynsä. Valtion tehtävänä puolestaan on estää väkivalta, varkaudet ja petokset ja taata sopimusten noudattaminen. Sen sijaan monissa nyky-yhteiskunnissa yksilön itsensä omistamista rajoittaa esimerkiksi työvoimapolitiikka, jonka mukaisesti ihmisten kyvyt nähdään pelkkänä kasvottomana potentiaalina, työvoimana, joka pidätetään yhteiskunnan käyttöön. Pakotettu tulonjako ja verotus kohtelevat ihmisiä pelkkinä rahan lähteinä, aivan kuin he olisivat välineitä. Tämä rikkoo Nozickin mielestä kantilaista maksiimia, joka kehottaa kohtelemaan toista ihmistä aina päämääränä.

Nozickin omassa ajattelussa inhimillinen vapaus nähdään negatiivisesti, vapautena rajoitteista. Tulojen ja varallisuuden siirrot olivat juuri tällaisia vapauden rajoituksia. Niinpä kenenkään ihmisen ei pidä riistää toista eikä kenenkään pitäisi kieltää toiselta mitään. Tässä mielessä verotus näyttää mahdottomalta, mutta myös rakkaus ja seksi alkavat vaikuttaa kyseenalaisilta. ”Itsensä omistamiseen” liittyy lisäksi se ihmiskuvaa leimaava piirre, että hankittu omaisuus tulee aina osaksi omistajansa persoonaa – niin kuin baskeri tai polkupyörä, jolla ajan. Siksi yksityisomaisuutta pitää suojella samalla koskemattomuuden vaatimuksella kuin yksilöiden ainutlaatuista persoonaa, ja ajatuksen takaa paistaa emersonilaisen anarkismin aurinko. Yksityisen omaisuuden karttuessa heräävät nimittäin myös aggressiot, ja niiden kurissa pitämiseksi tarvitaan

julkista valtaa. Juuri näin syntyi Nozickin uudelleen lanseeraama yövartijavaltion (*night-watchman state*) idea.[167] Koska minimivaltio edustaa samalla myös optimaalista valtiota, "miksi vaatia enempää ja tyytyä vähempään", kysyi Nozick,[168] ja nukkui yönsä rauhassa.

Nykyisten minarkistien ajattelussa laki käsitetään minimaaliseksi ehdoksi rauhanomaisen yhteiskunnan järjestykselle. Siihen liittyy useimmille muillekin anarkokapitalisteille ominainen laillisuusperiaate, jonka mukaan lakeja on noudatettava vaikka ei niitä moraalisesti kunnioittaisikaan. Myös ihmisten ruumiillinen koskemattomuus, yksityinen omistusoikeus ja sopimusvapaus tulkitaan suoraviivaisesti: yksilön päätösvalta omaan itseensä on täydellisen itsenäinen niin kauan kuin toisten ihmisten yhtäläisiä oikeuksia ei rikota. Ongelmana tällaisessa ajattelussa on, missä kulkee itsen ja toisen ihmisen välinen raja, ja eikö ihminen, joka tietoisesti vahingoittaa itseään, toimi samalla myös yleistä ihmisyyttä tai toisten ihmisten moraalikäsityksiä ja omaatuntoa vastaan. Anarkokapitalistiset suunnat vetävätkin itsen ja toisten ihmisten väliin täydellistä erillisyyttä korostavan rajan.

Minarkistisessa yhteiskuntaihanteessa valtiosta on jäljellä vain ulkoisen turvallisuuden valvonta. Nozick lähti näkemyksestä, ettei valtiolla voi olla sellaisia oikeuksia, joita yksilöilläkään ei ole, sillä valtiolla voi olla vain ne oikeudet, jotka yksilöt sille vapaaehtoisesti luovuttavat. Nozickin mielestä ihmisillä on oikeus puolustaa itseään, mutta anarkokapitalismissa he siirtävät tämän oikeuden yksityisille turvayhtiöille. Turvayhtiöiden välisen kilpailun jälkeen yksi niistä saavuttaa monopolin, ja näin syntyy minimivaltio, joka on rinnastettavissa eräänlaiseen oikeuspiiriin. Koska se ei voi sallia ulkopuolelleen jääneiden ihmisten omaehtoista vallankäyttöä suhteessa omiin asiakkaisiinsa, sen on otettava myös ulkopuoliset suojelukseensa ja turvattava heidän oikeutensa. Tämä vastannee tapaa, jolla valtiot spontaanisti syntyvät, mutta minarkistiset valtiot myös poikkeavat kansallisvaltioista monin tavoin. Erona on jo se, että minarkistiset valtiot eivät perustu kansallisiksi käsitettyihin ominaispiirteisiin, kuten kieleen.

Maailmanlaajuisesti ajatellen libertaristisesti järjestyneitä minimivaltioita voi olla useita. Ihmiset kuuluvat anarkokapitalistisiin oikeuspiireihin, jotka päättävät itsenäisesti sen sisällä vallitsevista laeista, itsepuolustuksen rajoista ja siitä, kuinka rikollisia rangaistaan. Jokainen ihminen voi itse päättää, mihin oikeuspiiriin hänen kiinteistönsä tai maansa kuuluu. Tällöin jokainen kiinteistö on ikään kuin itsenäinen valtio. Tietyn oikeusjärjestelmän jäsenyys vastaa tällöin kyseisen valtion kansalaisuutta. Toisen käsityksen mukaan oikeuspiirin jäsenyys olisi kuin luottokorttiasiakkuus.

Ihmisen olisi mahdollista kuulua useaankin oikeuspiiriin, ja liikkuessasi eri alueilla sinuun sovellettaisiin eri lakeja sen mukaan, millaiset oikeuspiirien yhteistyösopimukset ovat sinun käyttämiesi turvayhtiöiden ja alueen omistajan turvayhtiöiden välillä. Kuten luottokortti-, pankki- ja rahajärjestelmä, anarkokapitalistinen yhteisö perustuu yleiseen luottamukseen mutta kestää myös pienen määrän väärinkäytöksiä romahtamatta.

Minarkismin vallitessa yhteiskunnan ja valtion asema pitää erikseen oikeuttaa yksilöiden oikeuksista ja valinnoista lähtien. Koska yhteiskunta on vain joukko yksilöitä, jotka ovat vapaaehtoisesti ryhtyneet yhteistoimintaan toistensa kanssa, yhteiskunnalla ei ole oikeutta määräillä yksilöä. Niinpä libertaristiseen anarkokapitalismiin ei liity suuria yhteisiä päämääriä, jotka ajaisivat yksilöiden etujen edelle. Ei ole suurta poliittista teoriaa, puolueideologiaa eikä suositusta hyvästä eikä pahasta. Tavoite ei ole kasvattaa ihmisistä tietynlaisia, eikä yksilöitä pakoteta elämään enemmistöjen toiveiden mukaisesti. Lain tehtävä on tarjota ihmisille foorumi, jossa he voivat rauhanomaisesti saattaa toiveensa sopusointuun keskenään. Tällöin järkevistä valinnoista saa kerättyä täyden hyödyn, eikä kukaan pysty maksattamaan epäviisaita valintojaan toisilla. Libertaari laki säätelee yhteiskunnan toimintaa vain pragmaattisesti, eikä se ota kantaa yleisiin arvopäämääriin, sillä sellaisia ei pidetä tarpeellisina.

Poliittinen päätöksenteko on libertaristisesta näkökulmasta katsoen väkivaltaista, sillä lakia ylläpidetään väkivallan uhalla. Niinpä libertaarit ajatussuunnat ovat politiikan vastaisia aatteita. Kun yhteiskunta koostuu yksilöiden valinnoista, on valta syytä depolitisoida ja siirtää taka-alalle. Libertaristisessa anarkokapitalismissa niin sanotun hyvinvointivaltion rakenteet on purettu. Libertaristit eivät arvosta myöskään kansallisvaltioita eivätkä Euroopan unionin kaltaisia valtioliittoja vaan näkevät ne useimmiten vapaan vaihdon ja ihmisten vapausoikeuksien esteinä. Sekä ultra-anarkismiin että minarkismiin sisältyy vallan subsidiariteettiperiaate eli päätöksenteon keskittäminen mahdollisimman pieniin paikallisiin yksiköihin. Toisaalta minimivaltion ja Euroopan unionin käytäntöjen välillä voidaan havaita myös huomattavia yhtäläisyyksiä, joista esimerkiksi kelpaa turvallisuuden sitominen luottokortteihin ja siihen, paljonko oikeutta ihmisellä on varaa ostaa. Konkinin ja Nozickin tärkein anti tieteille on, että heidän vaikutuksestaan kansainvälisyyden ja hyvinvoinnin käsitteitä ei ole enää syytä ymmärtää vain yksiselitteisen sosiaalidemokraattisesti, vaan näiden käsitteiden käyttäjät joutuvat perustelemaan ja pohtimaan kantansa tarkemmin.

Objektiivista tietoa anarkistisesta objektivismista

Anarkistisen filosofian alueella myös naiset ovat olleet aktiivisia. On tosin vaikea sanoa, johtuuko tämä piirre heidän omasta halustaan määrittyä anarkistisiksi ajattelijoiksi, vai onko esimerkiksi feministisen liikkeen hyökkäävä leima saanut aikaan sen, että monien itsenäistenkin naisanarkistien ideat on nähty vain sukupuolikysymyksen valossa ja leimattu päätä pahkaa feminismiksi. Toisaalta monien feministienkin ajatukset on tulkittu syystä tai toisesta pelottavaksi anarkismiksi. Esimerkin tästä tarjoaa suhtautuminen pietarilaissyntyiseen Emma Goldmaniin (1869–1940), joka usein luetaan sekä anarkistiksi että feministiksi. Feministien pyrkimykset ovat aluksi saattaneet näyttää anarkistisilta vain siksi, että yhteiskunta itse on ollut kauhisteleva ja konservatiivinen. Goldmania voi kiittää siitä, että hän toi Yhdysvaltoihin ja Eurooppaan siirryttyään anarkismin piiriin myös sukupuolikysymyksen, joka aiemmin oli ollut vain satunnainen teema anarkistien ajattelussa. Hän ei tosin paennut kotimaastaan kommunismia vaan tsaarin valtaa, ja Neuvostoliitossa hän vieraili vasta 1920-luvulla todeten vallankumouksen muuttaneen kaikki hyvät ideat täsmällisiksi vastakohdikseen.

Feministisiä anarkismimuotoja sivuttaessa on hyvä muistaa, että kunnia anarkian käsitteen keksimisestä on luovutettu alun perin naiselle. Sana ”anarkia” esiintyi nykytiedon mukaan ensi kertaa Aiskhyloksen näytelmässä *Seitsemän Teebaa vastaan* vuonna 467 eaa. Mainittu teos sisältää Oidipusta koskevan kuuluisan tragedian, mutta myös anarkismin käsitteen kohdalla ollaan haudanvakavan asian äärellä. Teoksen lopussa Antigone nimittäin vastustaa kaupungin esivallan yritystä jättää hänen veljensä Polyneikeen ruumis hautaamatta tilanteessa, jossa valtaa pitävät olivat halunneet heittää isänmaataan vastaan hyökänneen Polyneikeen jäännökset korppikotkille. Antigone ilmoittaa tällöin, että hänen pyhä velvollisuutensa on haudata veljensä ja ettei hän häpeä toimia kaupungin hallitsijoita vastaan (*ekhous apiston tênd anarkhian polei*).[169] Anarkian käsitteen taustalla vaikutti tuolloin sana ”arkhos”, joka – kuten jo tämän kirjan alussa kuvattiin – tarkoittaa ”esivaltaa”. Se esiintyy edelleenkin muun muassa sanoissa ”hierarkia” ja ”monarkia”.

Nykyajan tunnetuimpia itsenäisiä naisanarkisteja on Pietarissa syntynyt ja Venäjän vallankumousta Amerikkaan paennut Ayn Rand (1905–1982). Hänen oikea nimensä oli Alissa Rosenbaum. Hänen käyttöön ottamansa pseudonyymi ”Ayn” oli väännös suomen kielen sanasta ”Aina”. Se on muistuma hänen lapsena Suomessa

viettämistään kesistä. Ayn Rand osoittautui samalla tavoin karjalaiseksi humoristiksi kuin Nietzschen rakastettuna pidetty Lou Salome, josta tuli sittemmin Freudin oppilas ja psykoanalyytikko. Ollessaan ottamassa aurinkoa Laatokan rannalla Lou Salomen kerrotaan hihkaisseen suonenvedosta kärsivälle ja hukkumisen partaalla olleelle äidilleen: ”Painu pohjaan, typerä akka!” Jotain samantapaista pisteliäisyyttä on myös Ayn Randin sanoissa ja persoonassa.

Muita kuuluisia naisanarkisteja ovat Heideggerin assistenttina toiminut ja Yhdysvalloissa akateemista uraansa jatkanut Hannah Arendt (1906–1975) sekä Ranskassa ja Englannissa vaikuttanut Simone Weil (1909–1943). Heistä kummankaan ajattelu ei edusta sen enempää sosialistista kuin kapitalististakaan anarkismia. Kyseinen seikka saattaa ilmentää myös sitä mahdollisuutta, että koko jako sosialismiin ja kapitalismiin heijastelee vain heteroseksuaalisen miehen omaa tunnedynamiikkaa. Sen mukaan myönnytys valtiososialismille olisi perimmältään taipumista ”äidinvaltaan”, kun taas samastuminen kapitalistisiin ajatussuuntiin merkitsisi liittoutumista ”isänvallan” taakse. Huomiota herättävää on, että naisfilosofien identifikaatio patriarkaalisena pidettyyn tieteeseen on voinut tapahtua lähinnä samastumalla kapitalistisiin näkemyksiin. Mainitut filosofit ovatkin olleet katsomuksiltaan enemmän oikeistolaisia kuin vasemmistolaisia. Heidän anarkismiaan ei toisaalta relativoi eikä oikeuta mikään tiedostettu feministinen tendenssi. Tämän piirteen poissaolo voi kylläkin johdattaa kysymään myös sitä, oliko heidän filosofiansa feministisesti kovin tiedostavaa. Sikäli kuin heidän ajattelustaan löytyy myös naisten vapauttamiseen tähtääviä ideoita, ne toteutuivat heidän filosofiassaan elegantin lausumattomina.

Ayn Randin suhtautuminen kapitalismiin oli erittäin myönteistä. Hänen mielestään Amerikan Yhdysvallat oli mahdollisuuksien kultakaivos ja maanpäällinen paratiisi. Aivan kuten Emerson, Randkin ajatteli, että Yhdysvallat oli askel pois demokratiaan liittyvästä kollektivismista ja kuningasvallan absolutismista sekä kulttuurin primitiivisyydestä ja heimokuntaisuudesta, jotka leimasivat eurooppalaista kansallisvaltioiden perinnettä. Samalla tavoin kuin käsimylly oli luonut feodalismin ja höyrymylly kapitalismin, Amerikassa kehitetty höyrylaiva korvasi kaleeriorjat ja valtavat teräsmasuunit syrjäyttivät kyläsepät. Teoksessaan *Capitalism – The Unknown Ideal* (1966) Rand katsoi, että tästä kaikesta ihmiskunnan on kiitettävä kapitalismia, sillä kapitalismi ei ole syvimmältä olemukseltaan mitään muuta kuin rationalismia. Randin ajattelussa kapitalismin oikeuttaa siis järki.

Järjen palvonnan ohella toinen keskeinen teesi, joka luonnehtii Randin ihmiskuvaa, on käsitys, että subjektivismi on objektivismia. Juuri tästä saa nimensä hänen ympärilleen perustettu objektivismiliike, joka on edelleen elinvoimainen Yhdysvalloissa. Sana "objektivismi" muotoutui Randin filosofian yleisnimeksi hänen perustamansa *The Objectivist* -lehden kautta. Eksistentialistisille filosofeille, kuten Heideggerille ja Sartrelle, ominaisesti Rand katsoo, että yksilö ja hänen tietoisuutensa edustavat koko todellisuutta. Teoksessaan *Introduction to Objectivist Epistemology* (1967) hän jakoi ajattelunsa metafysiikkaa, epistemologiaa (eli tieto-oppia), etiikkaa ja politiikkaa koskeviin alueisiin.[170] Metafysiikan piirissä Rand edusti käsitystä, että suhteemme todellisuuteen on välitön, kokemuksellinen ja suora. Niinpä yksilön subjektiiviset kokemukset tuottavat objektiivista tietoa todellisuudesta. Epistemologisesti tämä merkitsee, että arvot eivät ole irrallaan tarkoituksista, tekoja ei voida erottaa tekijästä eikä toimintaa yksilön järjestä. Niinpä etiikkaa edeltää yksilöiden edun toteuttaminen. Jos yksilön etu ei toteudu, vaan hänen tahtoaan rajoitetaan, seurauksena on aggressio.

Randin omien havaintojen mukaan valtiot eivät ole koskaan olleet yksilöiden tahdonmuodostusta viisaampia. Toisaalta yksilöiden edun edistämisellä ei ole ollut epäeettisiä vaikutuksia. Egoismi ei ole ollut ainakaan haitallisempaa kuin itsestä luopuminen eli altruismi, mutta egoismiin on saattanut liittyä erinäisiä myönteisiä näkökohtia. Nämä seikat johtuvat kahdesta syystä. Ensinnäkään kukaan järkevä ihminen ei suostu luopumaan mistään vain muiden ihmisten tähden. Jos joku luopuukin, hän ei voi edistää toisten ihmisten hyvää, sillä luovuttaessaan hän köyhtyy ja kurjistuu. Toiseksi: omalla ahneudellaan ja itsekkyydellään yksilö ei haittaa eikä vahingoita muita, koska kapitalismissa toiset ihmiset tukevat varallisuutensa kartuttajaa vapaaehtoisilla kulutuspäätöksillään, ja tuloksena on lopulta kaikkien etu. Niinpä kapitalismi on moraalin kirkkain ilmentymä. Tähän johtopäätökseen tukeutuen Randin näkemyksiä edustava Ayn Rand Instituutti ohjaa nyt ihmisiä olemaan mahdollisimman ahneita ja itsekkäitä, jotta he oppisivat toteuttamaan kapitalismia omassa elämässään.[171]

Nykyajan objektivistit vastustavat muun muassa monikulttuurisuuden ihanteita pitäen niitä vain poliittisesti korrekteina rasismin muotoina. Monikulttuurisuuden ihanne on heidän mielestään alkeellinen, koska se edellyttää ihmisen arvioimista hänen etnisen alkuperänsä eikä hänen omien suoritustensa perusteella. Tässä mielessä monikulttuurisuus vain jatkaa vanhaa rotuerottelujärjestelmää ja on omiaan tukahduttamaan yksilöllisten valintojen merki-

tystä. Monikulttuurisuuden ideologia on objektivistien mielestä kelju myös siksi, että siihen sisältyy oletus kaikkien kulttuurien perimmäisestä tasa-arvoisuudesta. Objektiivisesti katsoen esimerkiksi islamilaisissa maissa poljetaan kuitenkin ihmisoikeuksia. Sitoutumalla monikulttuurisuuteen sitoudutaan helposti ideologioihin, jotka vastustavat moniarvoisuutta tai vetoavat omaan käsitykseensä moniarvoisuudesta, esimerkiksi lupaan polkea toisten oikeuksia uskonnon varjolla. Viimeaikaisissa kannanotoissaan objektivistit ovat alleviivanneet myös sitä havaintoaan, että monikulttuurisuuden ihanne edellyttää sitoutumista ryhmiin ja kuppikuntiin, jotka vaativat kannattajiaan alistumaan auktoriteeteille.

Moniarvoistumiseen viitaten Ayn Randin nykykannattajat pelkäävät Yhdysvaltojen hajoamista separatistiliikkeisiin. Sen sijaan yleismaailmallista kapitalismia vaaliville objektivisteille itselleen lahkolaiseksi tunnustautuminen olisi täysin vieras ajatus. Koska suuri osa objektivismiliikkeen kannattajista koostuu vakavaraisista amerikkalaisista, sen taloudellinen selkänoja on vahvempi kuin yhdenkään toisen anarkistiliikkeen. Omaa varallisuuttaan Ayn Rand Instituutti onkin kartuttanut juuri altruistisen avokätisyyden varassa eli vedoten siihen samaan epäitsekkyyteen, jota instituutin jäsenet ovat itse vastustaneet.

Viimeksi mainitun seikan lisäksi patrioottinen objektivismi saattaa olla ristiriidassa myös Ayn Randin alkuperäisten ajatusten kanssa. Rand nimitteli oman aikansa anarkokapitalisteja ”oikeistohipeiksi” (*hippies of right*) ja piti kapitalismia arvossa vain sen yksilönvapautta ja liberaalia valinnanvapautta kohottavan vaikutuksen vuoksi – ei talousjärjestelmää itseään ruokkivista syistä. Tässä suhteessa sosiaaliliberalismin ja talousliberalismin välisellä erottelulla saattoi olla merkitystä. Sosiaaliliberalismilla tarkoitetaan vapausoikeuksia, kuten kokoontumis- ja yhdistymisvapautta ja sananvapautta, edistävää järjestelmää, kun taas talousliberalismi on vain taloudellisen normittomuuden takaava järjestelmä. Esimerkiksi pohjoismaiset hyvinvointiyhteiskunnat perustuvat nykyisin varsin pitkälti juuri sosiaaliliberalismiin.

Rand tunnettiin paitsi laajan tieteellisen tuotannon julkaisseena filosofina, myös filmitähtenä ja *science fiction* -kirjailijana, joka laati rehellisiä ja älyperäisiä tutkielmia ihmisluonnon olemuksesta ja kovien aikojen kohtaloista. Niiden pääosassa on pelkän järkensä varassa ponnisteleva prometeeinen ja sankarillinen yksilö, jonka on itse raivattava tiensä onneen. Hänen romaaninsa *The Fountainhead* (1943) kertoo ihanteellisesta arkkitehdistä, joka mieluummin tuhoaa työnsä kuin sallii sitä muunneltavan. Kirjasta on tehty myös elokuva *Pilvenpiirtäjä* vuonna 1949. Teos sopii lohduttamaan vaik-

kapa tuloksellisuuden talutusnuoraan kytkettyä yliopistofilosofia tai soveltuu kuvaamaan, kuinka kaiken luovan toiminnan tulisi olla perimmältään omaehtoista. Hänen kaunokirjallinen pääteoksensa *Atlas Shrugged* (1957) puolestaan kertoo, miten turhasta altruismista seuraa hänen kaihtamaansa sosialismia.[172]

Ayn Randin ajattelu oli kokonaisuudessaan paljon monipuolisempaa kuin hänen nimeään kantavan instituutin edustama ideologia, joka rajoittuu nyt vain kapitalistisen ajattelun edistämiseen. Ayn Randin omat mietteet saattoivat kertoa omalla tavallaan myös siitä, kuinka juutalaissyntyisen maanpakolaisen subjektiiviset kokemukset muuttuivat Amerikassa ”objektiivisiksi”. Niitä hän kuvasi vuonna 1936 julkaisemassaan kommunisminvastaisessa ja omaelämäkerrallisessa esikoisromaanissaan nimeltä *We the Living*, joka filmatisoitiin 1940-luvun Italiassa nimellä *Noi vivi* silloin muodissa olleen neorealismin tyylisesti. Randin nimenvaihdos puolestaan oli ajoittunut jo hänen pakenemiseensa vastaperustetusta Neuvostoliitosta. Sen taustalla on nähty hänen halukkuutensa sanoutua ateistina irti juutalaiseen uskontoon viittaavasta sukunimestään ja toisaalta halu suojella hänen jälkeensä jääneitä sukulaisia vainoilta, joita hänen kirjansa ja elokuvansa olisivat saattaneet herättää.

Osan filosofisista problematisoinneistaan Ayn Rand siirsi tähtitarhain tuolle puolen; esimerkiksi televisiosarja *Star Trek* pohjautuu osittain hänen käsikirjoituksiinsa. Randin teokset ovat myyneet erittäin hyvin, ja niiden jakelu on tehokkaasti organisoitua.[173] Randin ajatuksilla on jonkin verran kannatusta Yhdysvaltojen yliopistoissa. Muun muassa liikkeenjohdon professori Edwin A. Locke lukeutuu objektivistien kannattajakuntaan.[174] Objektivistisen anarkistiliikkeen vaikutusvaltaisimpia jäseniä on Yhdysvaltain keskuspankin entinen pääjohtaja Alan Greenspan, joka kuului presidentin vakituisiin neuvonantajiin.

Filosofisesti houkuttelevinta objektivistien näkemyksissä saattaa olla käsitys, että subjektiivinen tieto on tiedon lajeista objektiivisinta. Näin ajateltaessa objektiivisuuden käsitettä on tosin käytetty tahallisen ironisesti. Väite onkin totta juuri sikäli, että kollektivismiin perustuva ”objektiivinen tieto” ei koskaan ole omasta subjektiivisesta näkökulmastaan riippuvaiselle ihmiselle mahdollista. Niinpä johdonmukaisinta olisi tunnustaa oman egon subjektiivisuus, itsekkyys ja ahneus. Objektivismin käsite viittaa siis subjektiivisen ”totuuden” objektiivisuuteen. Tässä mielessä ”objektiivisia totuuksia” ei ole lainkaan olemassa. Niille soitteli kuolinkelloja jo Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässään*, jossa pahimmaksi epäjumalaksi paljastui itse totuuden käsite. Objektivismin käsitteen toinen referenssikohta onkin sitten paljon aineellisempi. Se viittaa

vain siihen, mitä jää viivan alle: rahaan. Objektivistit tuskin ovat pohtineet kovin paljon sitä, kuinka pelkkä rahan haalimiselle omistautuminen riittää myös onnistuessaan tekemään ihmisestä orjan.

Objektivistien mielestä Yhdysvaltojen valtiollinen olemus toteutuu parhaiten silloin, kun Yhdysvalloissa on republikaani presidenttinä. Yhdysvaltojen omaan olemukseen sisältyy erottamattomana osana voimankäyttö – ja niin kuin jo Nietzsche lausui, ”vasta voiman ylivertaisuus on osoitus voimasta”.[175] Lievennelty ja laannuteltu aggressio ei ole voiman eikä vallan ilmaus. Hillitty voimankäyttö sisältää ristiriitaisen intention. Kun demokraatti on presidenttinä, Yhdysvallat on heikko eikä oikeudenmukaisuus maailmassa toteudu. Maailmassa voi olla vain yksi poliisi, ja jos tuo poliisi puuttuu, maailma ajautuu entistäkin pahempaan sekasortoon. Niinpä mahtivaltion olemukseen sisältyy se, että mahdin on toteuduttava täydellisenä ja pidäkkeettömänä. Yhdysvallat on siis valtio, jonka mahtavaan olemukseen republikaaninen presidentti ja hallitus mainiosti sopivat – aivan niin kuin sanalaskunkin mukaan ”huonoa on moniherraisuus, yks herrana olkoon!”

Oivaltavaa ja rohkeaa mutta samalla myös kylmää ja kyynistä objektivistien ajattelussa on tietty itsevarmuus ja selkeys. Se näkyy esimerkiksi käsityksessä, että kulttuurit eivät ole pohjimmiltaan tasa-arvoisia. Eräissä primitiivisissä kulttuureissa kieltämättä lyödään laimin vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden ihanteita, ja tässä valossa ylivoimaisesti parhaaksi kulttuuriksi erottuu länsimainen rationalismi. Huvittavimpia Randin esittämistä ajatuksista on käsitys, että poliisi, armeija ja oikeuslaitos ovat kyllä välttämättömiä, toisin kuin valtio itse, mutta mitään niistä ei tulisi rahoittaa verovaroin, vaan niidenkin toimintaa olisi ylläpidettävä vapaaehtoisilla lahjoituksilla.

Eksistentialistinen nykyanarkismi

Nykyajan anarkistien eksistenssifilosofiset suunnat konkretisoituivat edustavimmin Hannah Arendtin poliittisessa filosofiassa. Vuonna 1958 julkaisemassaan teoksessa *The Human Condition* Arendt asetti poliittisen teorianmuodostuksen lähtökohdaksi ihmisyksilön situaation: hänen maailmassa olemisensa ja elämäntilanteensa. Työelämässä tapahtuneet muutokset, kuten massatuotanto ja automatisoituminen, olivat johtaneet siihen, että erityistä huomiota teoksessa sai inhimillinen työ. Arendtin mukaan työtä voidaan kuvailla käsitteillä *labour* (työ), *work* (työskentely) ja *action* (toiminta).

Labouria luonnehtii piirre, että ihmiset ovat tekemisissä vain esineiden kanssa. Työllä sinänsä ei ole suurtakaan sisältöä, eikä sen kautta luoda pysyviä arvoja. *Workin* eli työskentelyn kautta ihminen voi saavuttaa tietoisuuden itsestään. Tällainen työskentely ei Arendtin mukaan tapahdu vielä ihmisten subjektiivisena vuorovaikutuksena, vaan toiset ihmiset kohdataan systeemin pelinappuloina: tuottajina tai kuluttajina. Sen sijaan *action* eli toiminta tapahtuu persoonallisesti toisten ihmisten kanssa. Saman tapaan G. W. F. Hegel oli katsonut työskentelyn maailmanhengen hyväksi johtavan ihmiskuntaa aina vain parempaan itsensä tiedostamisen tilaan. Siihen liittyy yksilöiden tietoisuus omista päämääristään, ja tämän toiminnan tapahtumapaikka on olemassaolon julkinen alue: politiikka. Poliittiseen toimintaan ihminen voi tuntea jopa kutsumusta (*calling*, *vocation*), ja siitä voi muodostua hänelle ”tehtävä” (*mission*).

Arendtin käsityksen mukaan luovat ja tärkeät teot suoritetaan nimenomaan politiikan piirissä. Aivan kuten taide oli dadaisteille poliittista, politiikka oli Arendtille taidetta. Politiikassa toimiessaan ihminen jättää taakseen jälkiä niin kuin luova taiteilija, ja tässä mielessä Arendtin ajatukset politiikan estetisoimisesta muistuttavat Martin Heideggerin ja Jacques Derridan käsityksiä. Mutta heidän mielipiteistään poiketen Arendt katsoo, että ihmisen luovat ja uudistavat kyvyt ilmentävät myös ihmisen jumalallisuutta. Jumalallisuuden ohella keskeinen elementti ihmisen luovuudessa on hänen kuolemattomuutensa. Arendtin perustelut ihmissielun kuolemattomuudelle olivat tosin varsin tämänpuoleisia. Arendtin ajattelusta voidaankin erottaa toisaalta eksistenssifilosofinen juonne, jonka mukaan ihminen on yhtä kuin hänen tekonsa; toisaalta Arendtin ajatteluun on vaikuttanut nietzscheläinen yli-ihmisihanne. Kuolemattomuus on tällöin elämän jatkumista toisten ihmisten tai kansakunnan tajunnassa.

Arendtin mukaan yksilön halusta saavuttaa kuolemattomuus syntyy hänen ”korkeatasoinen olemuksensa”. Ihminen voi tavoittaa korkean olemuksensa tekojensa kautta, jolloin keskeistä on ihmisen toiminta ”vertaistensa” parissa. Pyrkiessään kuolemattomuutta kohti ihmisen on syytä ponnistella nimenomaan politiikan piirissä, jota Arendt katsoi filosofien laiminlyöneen. Arendtin käsityksen mukaan ainoastaan politikoiva ihminen voi olla onnellinen ja yltää aristoteeliseen *eudaimoniaan*. Päätyypä hän ajattelemaan niinkin, että kuolemattomuus voidaan saavuttaa vasta fyysisen kuoleman jälkeen, jolloin yksilölle olisi vain hyväksi, että hän menehtyisi mahdollisimman pian sankaritekojensa tultua suoritetuiksi...

Politiikan olemukseen kuuluu oletus, että kaikki ovat kiinnostu-

neita kaikesta. *Vita activan* eli ”aktiivisen elämän” tuloksena ihmisen elämästä puhkeavat esiin ilo ja onni. Tällaisen yhteiselämän järjestämisestä huolehtii ”elementaarinen tasavalta” ja siihen liittyvä yleiskokous. Arendtin luonnostelemassa järjestelmässä ei ole poliittisia puolueita eikä intressejä, vaan päätöksenteko tapahtuu järkiperäisen ”ylimmän tietäjän” roolissa esiintyvällä foorumilla, jossa keskustellaan koko ihmiskuntaa koskevista maailmanlaajuisista asioista. Tämä ajatus on yhdensuuntainen Pariisin kommuunin ja Venäjän vallankumouksen kanssa. Myös niiden tavoitteena oli rationaalisesti ja demokraattisesti johdettu valtio. Ne tosin epäonnistuivat, koska valta luisui nopeasti byrokraateille ja diktatorisoitui lopulta täysin. Mutta myös Yhdistyneitten kansakuntien ja EU:n parlamentin toiminnassa voidaan nähdä aineksia Arendtin tarkoittamasta yleiskokouksesta. Niitäkin tosin leimaa voimakas kollektivistinen elementti, jonka myötä konfliktiherkkyys ja päätöksenteon tehottomuus voimistuvat. Siten niillä ei olekaan juuri enempää vaikutusvaltaa kuin niiden alamaisina toimivilla kansalaisilla. Arendtin filosofia lienee osuvimmillaan käsityksessä, että yksilöiden vapausoikeuksilla on vain vähän merkitystä edustuksellisessa demokratiassa. Aitoa kansalaismielipidettä ei voi syntyä, paitsi erilaisina vaihtoehto- ja ruohonjuuriliikkeinä.

Jatkuvasti kestävää Arendtin mielipiteissä on havainto, että nyky-yhteiskunnissa kaikkea mitataan vain rahalla. Onnellisuus ymmärretään kulutusmahdollisuuksien toteuttamiseksi. Sen vuoksi käsitys, että onneen voitaisiin päästä myös poliittisen yhteistoiminnan tai vaihtoehtoisten arvoyhteisöjen kautta, on edelleen rohkaiseva ja optimistinen. Tällainen moniarvoinen yhteiskunta muistuttaisi myös Simone Weilin teoksessaan *L'enracinement* (*Juurtuminen*, 1949) luonnostelmaa henkisille tarpeille rakentuvaa yhteiskuntaa.[176] Weil puolestaan onnitteli ihmiskuntaa materialismin aallonpohjalla purjehtimisesta eräässä kyynisessä mutta tulevaisuudenuskoisessa ajatelmassaan näin: ”Olet syntynyt parhaalla mahdollisella aikakaudella, aikakaudella, joka on menettänyt kaiken.”[177]

Päätelmiä anarkososialismista ja anarkokapitalismista

Edellä käsitellyistä anarkismin muodoista liberalistiset ja individualistiset suunnat nauttivat nykyään suurempaa suosiota kuin anarkokommunismin teoriat. Toteuttamiskelpoisimpina voitaneenkin pitää eräitä maltillisia anarkismin muunnelmia, kuten mutualismia ja libertarismia. Nämä sopeutetun anarkismin lajit tosin

edustavat varsin huonosti anarkistisen asennoitumisen omaa ehdottomuutta.

Yhä edelleen anarkismin pöytä on katettu anarkokommunistien ja anarkokapitalistien kesken. Molempien suuntausten pääongelmat ovat edelleen samoja kuin sata vuotta sitten. Esteenä anarkistisen yhteiskunnan tiellä ei ole ollut niinkään kapitalismi eikä kommunismi sinänsä vaan niihin molempiin liittyvä totalitarismi. Anarkokommunismi oli eräs marxismin laji, ja marxismiin puolestaan pätee sama kuin sotien syihin ja lopputuloksiin: miekka on korjannut sen, minkä kynä oli "korjannut" (kuoleman korjatessa omaa satoaan). Liberalismi puolestaan oli kaameimpia ismejä siinä suhteessa, että se teki vapaudesta instituution. Sitten se alkoi rajoittaa ja surkastaa vapauden olemusta joko vaatimalla vapautta (luovutetun vapauden ristiriita) tai edustamalla vapautta poliittiseksi ismiksi kavennettuna. Konkreettisesti tämä näkyi esimerkiksi 1990-luvun talouslaman jälkeisessä kuriliberalismissa, jossa ihminen määriteltiin näennäisesti "vapaaksi". Lopulta tuota ihmiselle ajateltua vapausominaisuutta alettiin käyttää ihmisten oman vastuun korostamiseen, syyttelemiseen ja sosiaalietuuksien leikkaamiseen. Vapaus siis valjastettiin vapauden rajoittamiseen. Toisesta näkökulmasta katsoen liberalismi kumoaa itsensä myös siksi, että se *vaatii* ja *kerjää* vapautta ja alistuu sitä kautta vapauden luovuttajille. Tällöin yksilön vapauskokemus himmentyy ja vapauden käsite kirjoitetaan kollektivistisen ajattelun nimiin. Esimerkiksi nykyisin Euroopan unioni laatii enemmän määräyksiä liberalismista kuin ennen EU:ta syntyi liberalismin puutteen vuoksi.

Kollektiivisena oppina liberalismi on pienentänyt itsensä ja tehnyt itsestään pysyvästi pienen puolueen. Nykyajan libertarismi saattaa olla siis alkuperäisen anarkismin kieltämistä yhtä hyvin kuin mallisosialismikin. Myös anarkokapitalismista on tullut itseään rajoittava ismi. Kuvailtu kehitys kenties havainnollistaa uskottavasti juuri sitä edellä mainitsemaani piirrettä, että kun poliittista väriviuhkaa tarpeeksi levitetään, ääripäät ennen pitkää kohtaavat.

Vaikka olen edellä todennut ismiytyneiden anarkismimuotojen elinvoimattomuuden, nykyajan anarkismeihin sisältyy monia arvokkaita ideoita, joiden vuoksi niitä ei kannata heittää suin päin hankeen. Esimerkiksi Samuel E. Konkinin teoriat kuvaavat hyvin sosialististen maiden itsenäistymistä pakkovallan ikeestä. Ne selittävät Baltian maissa tunnettua kiinnostusta liberalistista ajattelua ja kapitalismia kohtaan, vaikka totaalisessa valtionvastaisuudessaan Konkin epärealistinen onkin. Robert Nozickin minarkismi puolestaan on sen verran uskottavampaa kuin pelkkään valtiottomuuteen tähtäävien utopistien anarkismi, että hänen voidaan sanoa olevan

not seriously sick. Libertaristisen ajattelun merkittävimpiä saavutuksia edustaa vuonna 1976 Nobel-palkitun taloustieteilijän Milton Friedmanin (1912–2006) hahmotelma vapaan arvotuotannon mahdollistavaksi perustulojärjestelmäksi teoksessa *Vapaus valita* (*Free to Choose*, 1980).[178] Libertaristisen ajattelunsa tärkeimpänä tuloksena Friedman itse piti yleisen asevelvollisuuden lopettamista Richard Nixonin luovuttua asevelvollisten kutsunnoista.

Lohduttominta edellä mainittujen ”Lännen Lokarien” näkemyksissä on se, että heidän mukaansa yksilöiden välillä ei voi eikä tarvitsekaan vallita mahdollisuuksien tasa-arvoa. Vulgaarinaturalistinen luonnontila on lähtökohta, johon ihmisen elämää verrataan. Ihminen ymmärretään kapea-alaisesti pelkäksi luonnonolioksi. Valtio on anarkokapitalisteille suuri sosialistinen äiti viljavine elovainioineen, kun taas anarkokommunisteille valtio oli ankara ja julma isä ruoskineen ja tehdasvasaroineen. Sosiologisen kapitalismitulkinnan mukaan lama, asuntopula ja työttömyys selitetään seurauksiksi kollektiivien hairahduksista, kun taas individualistisen ja taloustieteellisen kapitalismitulkinnan mukaan vain yksilön markkinoilla tekemät ratkaisut selittävät hänen onnistumisensa ja epäonnistumisensa.

Sivistyksen ja kasvatuksen mahdollisuus

Onnistumisen käsitteeseen nojautuva yhteiskunta on luonteeltaan *konditionaalinen*. Se merkitsee, että jos yksilö onnistuu kouluttautumisessa ja kilpailussa työpaikoista, hän on yhteiskunnan junassa mukana. Jos hän epäonnistuu, hän putoaa junasta. Onnellisuuden käsittäminen ehdolliseksi yhdistää anarkokapitalistisia suuntia eksistenssifilosofioihin, joiden mukaan ihminen on omien tekojensa summa, ei muuta. Tämän mukaan onnellisuus on ansaittava. Sen sijaan anarkokommunistiset ajatussuunnat nojasivat ihmiskuvassaan essentialismiin. Olemusajatteluun perustuva yhteiskunta on luonteeltaan *konsekventuaalinen*, eli se perustuu ennalta olemassa oleviksi katsotuille oikeuksille ja syy–seuraus-suhteille. Tämän mukaan myös tulevaisuus lepää sellaisen ehdon varassa, joka katsotaan jo lunastetuksi.

Konditionaalisen ja konsekventuaalisen ajattelun ero heijastuu tätä nykyä puheissa yksityisistä eläkevakuutuksista, yliopisto-opetuksen maksullisuudesta ja opiskeluoikeuksien leikkauksista. Itsestään selvinä pidetyt oikeudet ja edut on kyseenalaistettu, toisin kuin anarkokommunistit halusivat. Sen sijaan yhteiskunnallista vallankäyttöä leimaavat nyt kapitalistiset ajatussuunnat. Myön-

teistä yksityiskoulujen yleistymisessä saattaisi olla ”paluu antiikkiin”, jossa koulua tarkoittava kreikan kielen sana *skholé* merkitsi alun perin ”työstä vapaata aikaa”. Julkiset koulut ja hierarkkinen kouluhallinto ovatkin usein johtaneet siihen, että koulutuksesta on tullut pelkkää kuria. Toisaalta esimerkiksi yliopisto-opetuksen maksullistaminen tuskin lisäisi akateemista vapautta. Päinvastoin, se saattaisi opiskelevan väen entistäkin ahtaammalle. Opiskelu ja kouluttautuminen ovat sivistysoikeuksia, ja anarkistien välinen kiista koskee sitä, ovatko ne *ehdollisia* vai *luovuttamattomia* oikeuksia. Kapitalistit pitävät koulujen kilpailua oppilaista myönteisenä, kun taas kommunistit katsovat, että oppilaitosten tasoa kohottava kilpailu toteutuu riittävästi jo opiskelemaan haluavien kilpaillessa opiskelupaikoista. Perimmältään nämä anarkistit toistavat siis samoja kysymyksiä, joista oikeistolaiset ja vasemmistolaiset poliitikot ovat vääntäneet kättä kautta aikojen eduskunnissa ja valtuustoissa.

Arvioitaessa anarkistien käsityksiä julkisesta opetustoimesta on muistettava, että anarkistit ovat aina suhtautuneet koulutukseen kriittisesti. Julkista koulujärjestelmää on epäilty manipulaatiosta, kun taas anarkistien omissa kasvatuskokeiluissa on tähdätty vapaan yksilöpersoonan luomiseen. Niissäkin on kuitenkin tavallaan ollut kyse ideologisen vallan käyttämisestä. Esimerkiksi Jean-Jacques Rousseaun pedagoginen pääteos *Émile* (1762), joka kertoo samannimisen nuoren miehen kasvattamisesta, oli omana aikanaan anarkistinen ja vallankumouksellinen.[179] Rousseaun omat lapset tosin elivät huostaan otettuina vaahteramäen eemeleinä lastenkodissa, mutta valistusfilosofin ajatuksille pohjautuu koko nykyaikainen koulujärjestelmämme.

Mittaavan ja laskennallisen tieteenihanteen ylivallasta johtuu nyt se, että kasvatuksen instituutiot, kuten koulut, pitävät tehtävänään vain nuorten ihmisten keskinäisen paremmuuden arvioimista. Koulut ovat toteuttaneet tehtäviään vain yhteiskunnan asettamin kriteerein ja yhteiskunnan etua ajatellen, eivät juuri koskaan ihmisen omaa etua ajatellen tai hänen itsensä arvostamien asioiden pohjalta. Lisäksi juuri kukaan ei ole kysynyt, mitä kasvatus ja kasvattaminen sinänsä ovat. Edustavatko ne pyrkimystä ihmisen itsensä parhaaseen, vai ovatko ne pelkkää asenteiden muokkausta? Suuri osa nuoristamme viettää nykyään aikaansa erilaisissa kokeissa ja testeissä, joissa heitä mitataan ja punnitaan. Yhteismitallistavina ja keskinäisen paremmuuden vertailuun perustuvina ne opettavat nuoria arvioimaan myös itseään näennäisobjektiivisin kriteerein sekä suhtautumaan itseen vain kilpailun ja selviytymisstrategioiden kautta. Sen mukaan yhdet määrittyvät automaatti-

sesti paremmiksi kuin toiset, vaikka jossakin toisessa elämänyhteydessä tulos voisi olla aivan päinvastainen. Tämä saattaa vääristää nuoren käsityksiä omista kyvyistään niin, että hän masentuu – mutta turhaan. Mittaaminen ja arviointi aiheuttavat usein myös tarpeetonta stressiä ja ahdistusta, jonka tuloksena älykkäimmät yksilöt saattavat menettää mielenkiintoaan koulunkäyntiin, kun taas priimuspalkitut kalsareidenvaihto-oppilaat omaksuvat yhteiskunnallisen menestymisen salaisuudet jo varhain. Kuitenkaan se, joka on pinko lukiossa, ei välttämättä menestykään yliopistossa, ja elämä paljastaa parhaidenkin mielistelijöiden minuudesta vain henkiset amisviikset.

Tuoreena esimerkkinä anarkistien vaihtoehtoisista koulukokeiluista on Michel Onfrayn vuonna 2002 perustama avoin yliopisto, jossa ei ole lukukausia, tenttejä eikä läsnäolopakkoa ja jossa opiskellaan ainoastaan yleissivistyksen kartuttamiseksi. Kyseinen kansankorkeakoulu toimii pohjoisranskalaisessa Caenin kaupungissa, ja luennoille saa osallistua kuka tahansa, sillä valintakoekarsintaa ei ole. Onfrayn ajatukset toistavat lähes sellaisinaan vasemmistoanarkistien teemoja nykyaikaan sovellettuina. Hänen keskeisiä ideoitaan on myös itseni edellä viittaama näkemys, että elinkelpoisinta Marxin ajattelussa on hänen talousteoriansa ja näkemyksensä pääoman liikkeistä. Tämän mukaan yhteiskunnallinen kapina oikeudenmukaisuuden puolesta on edelleen mahdollinen, jos oman aikakautemme kadotetuimpaan sosiaaliluokkaan eli keskiluokkaan kuuluvat ihmiset löytävät jälleen toisensa. Se puolestaan on mahdollista, mikäli marxismi-leninismin polkema yksilön käsite kaivetaan uudestaan esiin. Tuloksena voisi olla vastaus kysymykseen, minne poliittisella kartalla sijoittuisi köyhä individualisti eli henkilö, joka ei ole oikeistopuolueiden vaatimalla tavalla rikas eikä nykyisten vasemmistopuolueiden edellyttämällä tavalla kollektivisti.[180]

Anarkististen kasvatusihanteiden kannalta on tärkeää kiinnittää huomiota myös perheiden eroihin. Suuri osa kasvatuksesta tapahtuu perheiden piirissä. Kun kasvatus tapahtuu perheissä, anarkismi toteutuu niissä nurinkurisesti, eräänlaisena yhteiskunnallisena välttämättömyytenä eikä oloja kohentamaan pyrkivinä tietoisina valintoina. Perheissä ei tunneta juurikaan lakeja, vaan kasvatuksen käytännöt perustuvat pelkkiin tapoihin, taloudellisiin ehtoihin ja vanhempien suopeuteen. Niiden perusteella määrittyy esimerkiksi se, mitä lapsi saa omistaa tai tehdä ja kuka huolehtii hänestä. Jos perheet ovat pahoinvoivia tai varattomia, nuoret ovat käytännöllisesti katsoen heitteillä. Tämä näkyy esimerkiksi puheena menetetystä sukupolvesta, joka koostuu laman ja työttömyyden runtele-

mien vanhempien esikuvaa jatkaneista nuorista. Yhteiskunnallisen eriarvoisuuden lisääntyessä eniten kärsivät lapset ja nuoret, sillä he ovat yhteiskunnallisesti suojattomia. Tätä kautta kurjuus monistuu. Ongelmista ei vain puhuta, koska se ei ole heteroseksuaalisen valtakulttuurin normien eikä ihanteiden mukaista. Köyhät vanhemmat eivät halua kokea saati toivo lastensa kokevan häpeää sen johdosta, että perheellä ei ole varaa kunnon ruokaan. Aineellisesta vaurau-desta nauttivat perheet taas eivät halua tuntea häpeää sen johdosta, että ne elävät yli varojensa, polttavat rahaa ulkomaanmatkoihin ja tuhlaavat suuren osan tuloistaan autoihin tai kalliisiin harrastuksiin, jotka eivät kiinnosta nuoria itseään mutta joihin heidän on suostuttava vanhempien itsetunnon kohottamiseksi. Koska kukaan ei tahtoisi tunnustaa epäonnistuvansa vanhemmuudessa, perheiden kesken vallitsevaa epätasa-arvoa ei haluta myöntää. Esimerkiksi köyhät vanhemmat saattavat puolustella asemaansa vakuuttelemalla opettavansa lapsilleen materiaalisten arvojen sijasta ”henkisiä arvoja”. Käytännössä edellä mainitut syyt johtavat perheinstituutiota valheellisuuteen. Siitä puolestaan johtuu, että perheissä vallitsevia kasvatuksen olosuhteita ei haluta kyseenalaistaa. Perheiden keskeistä roolia elämän alkuehtojen muovaajana ei haluta nostaa esiin, vaan kasvatuksen asemaa tarkasteltessa keskitytään mieluiten vain virallista kasvatusta eli koulua koskeviin kysymyksiin. Julkinen valta puolestaan ei ohjaa eikä tue kotien kasvatustehtävää mutta kurittaa nuoria kyllä koulussa.

Anarkistisen kasvatuskäsityksen näkökulmasta suurin osa kasvatuksesta ja oppimisesta tapahtuu joka tapauksessa virallisten kasvatusinstituutioiden ulkopuolella: perheiden lisäksi erilaisissa takapihojen akatemioissa. Tässä piilee mahdollisuus olojen oikaisemiseen, sillä vaihtoehto- ja vastakulttuurien muodot paikantuvat virallisen kasvatusjärjestelmän ulkopuolelle. Perheinstituutioon sisältyvän kaksinaismoralismin ja ongelmien peittelyn vaikutus on kuitenkin niin suuri, että pyhän perheen eriarvoistaviin käytäntöihin liittyviä pulmia ei kehdata tunnustaa. Tai sitten perheinstituutiolla on niin suuri ideologinen ylivalta, että kiireiset heteroseksuaalit eivät ole kerta kaikkiaan keksineet ajatella koko asiaa.

Ei ole epäilystäkään, etteikö hierarkkisesti johdetussa koulujärjestelmässämme tarvittaisi tilaa myös vaihtoehtopedagogiikoille. Tällöin on kuitenkin huolehdittava vastuusta, joka sitoo sekä nuorison yhteiskuntakelpoisuuteen tähtäävää kouluhallintoa kuin luovuutta vapauttamaan pyrkivää vaihtoehtopedagogiaa itseään. Jos mahdollisuus oppimiseen tietyssä ikävaiheessa menetetään, se menetetään kyseisen yksilön kohdalla ikuisiksi ajoiksi.

Anarkistista koulua ja kasvatusta puoltaa se, että nuorison elä-

mä on nykymuodoissaan täysin ohjelmoitua. Aikuiset määräävät, mitä nuoret tekevät 24 tuntia vuorokaudessa ja 7 päivää viikossa. Kouluhallinnon julkilausuttu tehtävä on manipuloida nuorten ihmisten tajuntaa ja ajatuksia. Muotisuunnittelijat päättävät, mitä nuoret pukevat päälleen, ja sisällöntuottajat sen, mitkä biisit soivat korvalappustereoissa. Silti nuorten omista pyrkimyksistä ovat kiinnostuneita vain harvat. Nuorison samastumistarpeita hyödyntämällä perheiden rahat imuroidaan huippukalliiden teinivaatteiden kautta kauppiaiden taskuihin. Nuoret itse on kahlehdittu aikuisten luomien systeemien välikappaleiksi. Nuorison niin sanotut ”paheet” ovatkin usein aikuisten opettamia. Sen sijaan anarkistinen nuori on taivaan lahja, sillä hän luo uutta.

Tiet, jotka eivät vie minnekään

Anarkokommunistien ja anarkokapitalistien erot piirtyvät tätä nykyä konkreettisesti esiin teiden ja muun infrastruktuurin rakentamista koskevissa kysymyksissä. Ultra-anarkistien mielestä ei ole olemassa mitään näyttöä siitä, että julkiset tiet olisivat parempia kuin yksityistiet. Heidän käsityksensä mukaan valtio menettelee irrationaalisesti rakentaessaan teitä, jotka eivät ainakaan näennäisesti johda minnekään – ja pakottamalla ihmisiä asumaan niiden varrelle merkityillä tonteilla. Sen sijaan anarkokapitalistien suosima yksityistie johtaisi aina yksilön luota toisen yksilön luokse. Siinä olisi poikkeuksia ja mutkia, ja yksityistietä körötttelevä anarkisti voisikin lausahtaa hyvillä mielin kuin suurituloinen veronmaksaja: ”On mukavaa ajaa moottoritietä, jonka on itse maksanut.” Anarkokommunistien kaavailut poikkeaisivat edellä selitetystä vain siinä, että kyseisen tien ylläpidosta huolehtisi yksityisen yhtiön sijasta tieosuuskunta.

Entä eroaisivatko anarkokommunistien ja anarkokapitalistien suosimat yksityistiet yleisistä teistä mitenkään muutoin kuin siten, että niiden hallinnasta päätettäisiin joko yksityisen yhtiön tai tieosuuskunnan kokouksessa? Asia valkenee, jos pohditaan Internetin olemusta. Sitäkään tuskin olisi olemassa ilman verkkoa, jonka reitit eivät ainakaan näennäisesti vie mihinkään. Ei ole järkevää rakentaa erillistä puhelinlinjaa jokaisesta kodista tai konttorista toiseen, vaan linjat kannattaa johtaa ensin yhteiseen puhelinkeskukseen, jossa ne voidaan yhdistää toisiinsa. Suosiessaan ehdotonta yksilöllisyyttä julkisiin järjestelmiin liittyvien järkevyysnäkökohtien kustannuksella individualistinen anarkismi saattaa kääntyä itseään vastaan. Anarkismin perimmäisen idean mukaistahan olisi vain se,

että *myös* julkiset rakenteet pantaisiin palvelemaan yksilöiden etua. Tässä mielessä tietty kollektivismi ja yhteistoiminta ovat välttämättömiä yksilöiden oman edun vuoksi.

Elinkelpoista anarkistisessa yksityistämisessä voisi olla se, että yksityisteiden verkossa ei esiintyisi *free riderin* eli vapaamatkustajan ongelmaa. Kun kaikki tielläliikkujat maksaisivat verkon käytöstä, sen käyttämisessä ei esiintyisi taloudellista vilppiä eikä syytä aggressioon. Toisaalta ristiriitaista on, että anarkistit ovat aina pyrkineet tekemään sekä itsestään että muista ihmisistä juuri noita *free ridereita* (eli vapaita kuljeskelijoita), mutta samalla he ovat pyrkineet kieltämään *free riderina* (eli siipeilijänä) elämisen. Myös tässä näkyy ismiytyneen anarkismin kompleksisuus. Vapaa matkustaminen ei ollutkaan kovin helppoa suunnitelmatalouden mukaisissa järjestelmissä, joita kommunistiset anarkistit edustivat, ja siksi myös konflikti vapauden ja kollektiivien välillä kärjistyi.

Oikeistoanarkistit ovat aina luottaneet siihen, että yksilöiden aggressiivisuus ilman valtiota on itseään korjaavaa. Sen sijaan he eivät ole panneet paljoakaan toivoa siihen, että valtion kautta kanavoitu aggressiivisuus tukisi väkivallattomuutta. Toisaalta tässä pääluvussa seurailtu jako kollektivistiseen ja individualistiseen anarkismiin saattaa sekin vaikuttaa yksinkertaistavalta ja keinotekoiselta näkökulmalta anarkismin eri muotoihin. Kyseinen erotteluhan syntyi anarkismille itselleen vieraasta asenteesta, jonka mukaan ihminen pyrkii arvioimaan omaa asemaansa ”itsensä ulkopuolelta”. Niinpä oletus, jossa kollektivismia pidettäisiin realistisena kuvauksena todellisuudesta, olisi tuomittava virheelliseksi, koska näkökulma asetettaisiin taaskin yksilön tietoisuuden ulkopuolelle. Samaan tapaan myös vapauden ongelma syntyi yrityksestä tarkastella omaa vapautta ulkokohtaisena ongelmana, kun taas ”subjektivismin pitäminen objektivismina” vastasi parhaiten myös filosofista anarkiaa. Tämän mukaan ihmistä ei voida sanoa sen enempää ”yksilöksi” kuin ”yhteisön” jäseneksikään, sillä molempia tarkastelutapoja leimaisi ulkokohtainen tarkasteluote.

Paremman suhtautumistavan asiaan tarjoaa Martin Heideggerin fenomenologinen filosofia, jossa ihmisen koko oleminen nähdään ”sisältäpäin”: todellisuuden itseensä sulkevana eksistenssinä. Sen sijaan individualismin käsite syntyy kollektivismin käsitteen vastakohtana aivan niin kuin päivänvalo määrittyy valoisaksi vain suhteessa pimeyteen. Sille, joka järkähtämättä uskoo kollektivismiin tai individualismiin, voikin vastata Herakleitoksen miettein: jos aina olisi yö, emme tietäisi, että on yö. Individualismi ja kollektivismi merkitsivät ajattelun joutumista harhateille, sillä ne tuotettiin epäanarkistisen objektivoinnin kautta ja toinen toisensa vas-

takohtina. Paremmin kuin politiikassa anarkistinen ajattelu onkin toteutunut filosofian omassa piirissä: kriittisenä ja rehellisenä totuuden tavoitteluna. Samaan tapaan kuin marxistien tehtävänä ei ollut maailman selittäminen vaan sen muuttaminen, ei anarkistinen filosofiakaan ole filosofian tutkimista vaan filosofian tekemistä.

III

Anarkiaa filosofiassa, tieteessä ja medioiden maailmassa

Hyvin kerkeitä olemme sanomaan kirjasta:
"Tämäpä on hyvää – ihan mitä minä ajattelin!"
Mutta tunne on: "Ihmeellistä! Tuota en tullut ajatelleeksi,
ja kuitenkin näen sen olevan totta;
tai jollen oivalla sitä nyt, niin toivoakseni
minulle tuonnempana selviää tämän pätevyys."

John Ruskin[181]

9. *Anarkismin kielletyt hedelmät*

Poliittista anarkismia tarkasteltaessa on useasti viitattu anarkistisen filosofian järkiperäisyyteen. Siksi on tarpeen pohtia, mitä rationalismin taustalla vaikuttavat järjen, tiedon ja tiedotuksen käsitteet merkitsevät anarkisteille. Meidän aikamme ihmisenhän sanotaan elävän olennaisesti juuri informaatiosta koostuvan todellisuuden vilskeessä, ja tämä taas tekee tiedon muodostusta koskevasta kysymyksestä keskeisen. Minkälainen on anarkistien suhde tiedon alkulähteeseen, tieteeseen? Erityisesti anarkistia kiinnostavat edellä mainittujen käsitteiden *toiminnalliset* vastineet: järjen *käyttäminen*, *tietäminen* ja *tiedottaminen*. Niiden vastakohdat, kuten irrationalismiin vetoaminen, luuleminen ja propagandan levittäminen, ovat anarkisteille myrkkyä, mutta myös tieteen ja tietämisen nimissä on joskus kavennettu inhimillisen todellisuuden alaa.

"Tiede" ja "tietäminen" ovat tunnetusti ideologisen hallinnan välineitä. Jo Bakuninia ja Kropotkinia tarkasteltaessa sivuttiin alustavasti 1860-luvulla esitettyä tiedekritiikkiä. Tämän pääluvun aluksi syvennymme brittiläisen filosofian piirissä vallinneiden anarkismisuuntausten intellektuaalisiin perinteisiin. Englantilaisen empirismin piiristä ovat lähtöisin muiden muassa William Godwin, George Byron ja Bertrand Russell. Heidän tiedettä ja politiikkaa koskevat asenteensa nojaavat politiikan ja inhimillisen todellisuuden kentiltä karttuneisiin kokemuksiin, joten ei ole ihme, että näistä lähtökohdistaan hekin päätyivät näkemään tieteiden toimintatavat pelkkänä politiikkana. Tietämisen ja järjen käyttämisen muotoina on anarkistien erityisen huomion kohtaana ollut taloustiede, jonka piirissä ovat kunnostautuneet sekä sosialistit että liberaalit, mutta myös kirjailijoilla on ollut sanansa sanottavana tieteen, politiikan ja talouden järkiperäisyydestä.

Aatteelliset aateliset

Anarkismin *primus motor* on eriarvoisuus, ulkopuolisuus ja syrjäytyneisyys. Englantilainen lordi George Byron (1788–1824) on yksi filosofian historian tunnetuimpia anarkisteja. Hänen isänsä setä oli aikojen aamuna surmannut erään onnettoman sinänsä kunniallisessa kaksintaistelussa, minkä johdosta aatelisylimystö oli kääntänyt Byroneille selkänsä.[182] Vuosikymmeniä myöhemmin nuori Byron peri sekä aatelisarvon että huomattavan omaisuuden, ja häntä saattoi syyttää kaikesta muusta paitsi vaatimattomuudesta. Kuten kartanonherrojen kohdalla yleensä, oli tämänkin jalosukuisen nuorukaisen perintötekijöissä sen verran hulluutta, että hän vihasi kaikkea sovinnaisuutta, nöyryyttä ja puolivillaisuutta. Hän ihaili syntiä, laiskuutta ja alkuvoimaisuutta. Hän rakasti hyvettä, jos se oli yksinkertaista, ja sitä, mitä hän ei vihannut tai pitänyt tavoittelemisen arvoisena, hän halveksi. Hän oli täydellisen antimoraalinen, epäsosiaalinen, ylimielinen ja julkea. Lisäksi hän oli despoottimainen, hän kunnioitti Nietzscheä, ja hänen kerrotaan palvoneen myös Luciferia. Hän oli kaiken kaikkiaan erittäin ihailtava ihminen.

Byronin anarkismissa kiteytyy osa romantiikan ihmiskuvaa ja julistusta. Hänen maanmiehensä ja edeltäjänsä William Godwin (1756–1836) oli esittänyt jo vuonna 1793 ohjelman vapauden ja yksilöllisyyden puolesta tutkimuksessaan *Enquiry Concerning the Principles of Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness*.[183] Hänen mielestään valtio oli veltto, väljähtynyt ja perin juurin keinotekoinen luomus, jonka sieti kuolla pois, kuten myös Karl Marx myöhemmin julisti. Tilalle Godwin tarjosi jämäkkää ja juurevaa kyläyhteisöä, joka vastasi kreikkalaista kaupunkivaltiota. Molempien aristoteelisena päämääränä oli ihmisyksilöiden onnellisuus, jota ei saanut uhrata valtiomahdin alttarille. Pienyhteisö nähtiin toimintayhteytenä, jossa yksilö voi parhaiten toteuttaa tahtoaan ja saada tarpeensa tyydytetyiksi.[184]

Kreikkalaista kaupunkivaltiota enemmän Godwinin ajattelua inspiroivat kuitenkin brittiläinen käsitys perinneyhteisöstä ja liberaali valistusaate. Niiden ohjaamina hänen filosofiansa asettui kauas kommunistien myöhemmistä kaavailuista. Godwinin monarkisminvastaisuus ja tasavallan vaatiminen olivatkin lähinnä puhetta yksityisomistuksen puolesta. Tämä tuntuu kenties oudolta siksi, että Britanniassahan monarkki on aina ”yksityisomistanut” myös lähes kaiken julkisen omaisuuden. Godwinin ajattelu on ollut kyllä kauaskantoista, mistä antaa kuvaa esimerkiksi se, että Simone Weil

sai huomattavasti vaikutteita juuri häneltä ja eräiltä muilta englantilaisilta idealistikirjailijoilta. Heidän ajattelussaan anarkistista vaihtoehtofilosofiaa valettiin nimenomaan transsendentaalifilosofioiden varaan.

Godwinin ajattelu oli vielä erittäin konservatiivista ja keskittyi ylistämään peribrittiläisiä hyveitä ja tapoja: kiltoja ja kuppikuntia sekä yksityisen ja julkisen elämän eroa. Hyveiden korostamista voidaan tosin pitää aina ajankohtaisena teemana siksi, että myös arvorelativismin aikakauden jälkeen on alettu jälleen kiinnittää huomiota moraalin perustaan: siihen, mitä hyvä tai paha oikeastaan ovat, mikä on oikein tai väärin ja mikä on hyveellistä tai paheellista toimintaa. Postmodernin relativismin vastustajilla lieneekin edelleen sanansa sanottavanaan, kun pohditaan anarkistisen hyve-etiikan sisältöjä.[185]

Vaikka Pjotr Kropotkin kirjoittaakin vuoden 1910 *Encyclopædia Britannicassa*, että Godwin oli ensimmäisiä nykyaikaisia anarkisteja muotoillessaan ensimmäisenä anarkismin poliittiset ja taloudelliset käsitteet, häntä voidaan pitää myös valistusajan utilitaristina. Individualisti Godwin oli sikäli, että hän ei uskonut tasa-arvoon vaan katsoi, että yksilöt, jotka tuottavat muita enemmän yhteistä hyvää, ovat toisia arvokkaampia, ja siksi heitä pitäisi suosia. Niinpä kaikilla ei tulisi olla samoja oikeuksia. Ääri-individualistin Godwinista teki hänen teoksessaan vuodelta 1793 esittämänsä näkemys, että kaikki, mitä termillä ’yhteistyö’ ymmärretään, on jollakin tavalla viallista tai pahaa, ja siksi yhteistyö pitäisi sulkea pois myös työelämän piiristä. Ainoan poikkeuksen muodostaa sellainen spontaani yhteistyö, jota joskus syntyy, kun yhteisöä uhataan väkivallalla.

Erään syyn vastustaa yhteistyötä muodosti Godwinille sekin, että pahimmillaan yhteistyö rajoittaa yksilöiden kykyä edistää suurempaa hyvää. Jokainen, joka muistaa ryhmätöiden vaikeuden alakouluissa, voinee ymmärtää ajatuksen, sillä juuri niissä puurot ja vellit ovat menneet sekaisin, älykkäimmät oppilaat ovat joutuneet peräytymään, ja tyhmät mutta aktiiviset opettajain mielistelijät ovat kaapanneet huomion ja pisteet omalla mellastuksellaan. Samoin käy usein myös julkisessa hallinnossa ja poliittisissa toimielimissä. Valtion ja auktoriteettien vastainen Godwin oli, sillä hänen mielestään valtio haittaa utilitarismin toteuttamista eli yksityisen hyödyn tavoittelua ylenkatsomalla yksilöiden omaa harkintakykyä ja rajoittamalla heidän päätösvaltaansa sekä pyrkimällä määrittelemään yksilöiden puolesta sen, minkälainen toiminta maksimoisi utiliteetin. Niinpä minimivaltio oli hänellekin vain välttämätön paha, jonka tiedon lisääntyminen tekisi aikaa myöten merkityk-

settömämmäksi. Valistuksesta vaikutteita saanut Godwin vastusti myös demokratiaa peläten enemmistövallan sortavan yksilöitä, mutta diktatuuria ja monarkiaa hän piti demokratiaakin pahempina vaihtoehtoina.

Utilitarismin periaatteiden mukaista Godwinin ajatuksissa oli, paitsi yksityisen omistamisen puolustaminen, myös hänen käsityksensä, että on oikeudenmukaista ja suositeltavaa toimia altruistisesti ja jakaa hankkimaansa ylimäärää lahjaksi. Tavanomainen utilitarismia koskeva väärinkäsitys onkin ollut se, että kyseinen oppijärjestelmä oikeuttaisi pelkkää oman edun tavoittelua ja ahneutta. Klassiseen liberalismiin ja Jeremy Benthamin (1748–1832) luomaan utilitarismiin sisältyi myös käsitys, ettei hyvä voi olla vain yksilöiden omaa hyvää, vaan sen pitää olla myös yhteisön kokonaisedun mukaista tai ei ainakaan syvästi ristiriidassa sen kanssa. Esimerkiksi Adam Smith (1723–1790) painotti ”näkymättömän käden” vertauskuvallaan, että vapaassa taloudessa järkevät, omaa etuaan ajavat, yksilöt hyödyttävät kaikkia pitemmällä aikavälillä, kun he eivät voi saada hyötyä toisista ihmisistä pakottamalla vaan tarjoamalla heille vastapalveluksia tai rahaa tavaroista tai työstä. Valtion aktiivista puuttumista asioihin Godwin kuitenkin vastusti siltä pohjalta, että jalomielisyyteen ei saisi pakottaa, vaan sen tulisi perustua vapaaseen tahtoon. Niinpä häntä voidaan pitää sosiaalisilta näkemyksiltään varsin konservatiivisena.

Feminismi ja Frankenstein

Vuonna 1797 Godwin avioitui feministinä tunnetun Mary Wollstonecraftin (1759–1797) kanssa, joka oli julkaissut naisasiaa käsittelevän teoksen *A Vindication of the Rights of Woman* (*Naisten oikeuksien puolustus*) vuonna 1792.[186] Jo vuoden 1790 teoksessaan *A Vindication of the Rights of Men* Wollstonecraft oli kannattanut Ranskan suuren vallankumouksen arvoja, erityisesti ajatusta tasaarvosta ja ihmisten yleisistä oikeuksista.[187] Näiden oikeuksien tuli hänen mukaansa koskea miesten ohella myös naisia, sillä molemmat ovat järjellisiä olentoja. Wollstonecraftin mukaan käsitys naisista tunteellisina ja rakkauteen suuntautuneina olentoina on miehisen vallankäytön tulosta, ja niinpä naisten pitäisi vapautua rationalisteiksi omalta pohjaltaan: oman järkensä avulla.

Monet tuon ajan feministien käsitykset olivat perin puolustuksellisia, mutta Wollstonecraft oli sikäli edistyksellinen, että hän piti avioliittoa esteenä naisten oikeuksien toteutumiselle. Avioliitossahan naisesta tuli silloisen lainsäädännön mukaan miehen omai-

suuttta, ja myös meidän aikamme avioliiton ylistäjille sopisi Wollstonecraftin lausahdus, että ”avioliitto on laillistettua prostituutiota”. Tässä toisen ihmisen omistamista ja riippuvuussuhteita arvostelevassa kannanotossa onkin viisautta kaikille avioliiton palvojille riippumatta heidän seksuaalisesta suuntautumisestaan.

Anarkistifilosofi William Godwinin ja feministi Mary Wollstonecraftin kanssakäymisestä syntyi heidän avioitumisvuonnaan tytär, joka sai äitinsä etunimen ja josta tuli tunnetun kauhutarinan, *Frankensteinin*, kirjoittaja. Tytär Mary Godwinin (sittemmin Wollstonecraft Shelleyn) äiti kuoli synnytykseen, ja sen lisäksi hänen kasvatuksensa kärsi William Godwinin avioiduttua uudestaan. Myös Mary-tyttären nuoruus oli radikaalia hänen ihastuttuaan 16-vuotiaana naimisissa olevaan rikkaaseen Percy Shelleyhin, jonka kanssa hän pakeni Ranskaan William Godwinin vastustaessa heidän seurusteluaan ja tyttären uhattua jopa itsemurhalla, elleivät he saisi pysyä yhdessä. Mary-tyttären pian tämän jälkeen synnyttämä ensimmäinen lapsi kuoli mutta toinen ja kolmas lapsi jäivät eloon, ja vuonna 1816 Percy Shelleyn virallinen aviopuoliso teki itsemurhan hukuttautumalla Lontoon Hyde Parkissa. Pari avioitui 20 päivää myöhemmin, mutta onnea ei kestänyt pitkään, sillä myös Percy menehtyi hukkumalla häntä kuljetaneen kuunarin painuessa pohjaan vesiliikenneonnettomuudessa.

Näiden tapahtumien keskellä Mary Wollstonecraft Shelley alkoi kirjoittaa tunnettua kauhutarinaansa. Jo kesällä 1816 pariskunta oli matkustanut Sveitsiin Genevejärvelle, jossa he viettivät aikaa lordi Byronin ja hänen psykiatrinsa kanssa. Eräänä sateisena iltana Byron oli ehdottanut, että jokainen heistä keksisi kauhukertomuksen. Juuri tästä sai alkunsa tarina henkiin herätetystä tiedemiehestä, jonka idean Mary väitti saaneensa unessa näkemästään hirviöstä.

Televisiottomalla aikakaudella kauhutarinoiden kertominen on ollut samanlaista romanttis-dekadenttia ja mielikuvitusta ruokkivaa ajanvietettä kuin tuhannen ja yhden yön tarinoiden kertominen jossakin pitkästyneessä piirissä. Mutta Mary Wollstonecraft Shelleyn kokemien vastoinkäymisten valossa hänen kirjalliset valintansa tuntuvat hyvin ymmärrettäviltä, ja voidaankin nähdä, että hän maalaili visioitaan yhdistämällä isänsä ja äitinsä ajatuksia yhteiskunnasta, kasvatuksesta ja moraalista. Niitä hän tehosti saksalaisesta kauhukirjallisuudesta sekä biologiasta, mesmerismistä, sähköopista ja galvanismista hankkimillaan tiedoilla. Toisen käsityksen mukaan Mary Wollstonecraft Shelley oli nuoren ikänsä vuoksi lähinnä haamukirjoittaja, joka vain suodatti miehisessä seurassa kuulemansa jutut tekstiksi. Frankensteinin hirviössä vahvoina

esiintyvät syntymän, syyllisyyden ja pakenemisen teemat olivat toisaalta niin traumaattisina läsnä kirjoittajan omassa elämässä, että niiden voidaan katsoa todistavan tekstin henkilökohtaisuudesta. Mary Wollstonecraft Shelleyn luoma hirviö osoittaa ironisella tavalla, mitä anarkismin ja feminismin yhdistelmästä voi syntyä.

Onko anarkismiin varaa?

Siinä, missä William Godwin uhrasi aikaa ohjelmille, lordi Byron oli ennen muuta kirjailija ja runoilija. Nämä 1800-luvun anarkistit keräsivät melkoisen määrän lukijoita kihelmöivällä vulgaariudellaan. Aika on luullakseni samaa, jonka kuluessa valettiin perusta myös nykyaikaiselle radikalismille. Se tosin pääsi puhkeamaan kukkaan vasta 1960-luvulla poliittisten, esteettisten ja seksuaalisten vapautusliikkeiden myötä. Niiden esiin tulemista jarrutti romantiikan itsensä lietsoma fasistinen henki.

Olennainen ero romantiikan ja nykyajan välillä on sosiaalisen dynamiikan volyymissa. Ennen köyhiä ihmisiä oli niin paljon ja rikkaita niin vähän, että erottuakseen ulkopuoliseksi piti ensin tulla rikkaaksi ja kuuluisaksi – lordi Byronin tavoin. Vastaavia esimerkkejä löytyy myös filosofian laitoksilta. Olenkin itse aina varoittanut nuoria filosofian opiskelijoiksi hakeutujia muistuttamalla, että kyseessä ei ole köyhien laji, vaan palkattoman ja lainsuojattoman filosofin asemaan heittäytyminen edellyttää joko huomattavaa vakavaraisuutta tai niin suurta köyhyyttä, ettei köyhyyden pahenemisella ole enää merkitystä. Nykyisin rikkaita on nähtävästi jo niin paljon, että filosofian vaatima ulkopuolisen rooli edellyttääkin poikkeuksellista varattomuutta.

Anarkistit olivat ennen vanhaan aristokraatteja. Heillä oli ja piti olla varaa kapinoida, aivan kuten monilla nykyään on ja muutamilla ei ole vieläkään. Nykyäänkin yksilö on anarkismin veturi. Mutta mitä merkitystä tällä kaikella on tieteelle ja filosofialle? Anarkisteja on ollut kaikkina aikoina varsin vähän, sillä anarkismi on aina edellyttänyt järjen yhdistymistä poikkeukselliseen vapaudenrakkauteen. Vasta siitä on muodostunut omaperäistä ajattelua eli filosofiaa. ”Ei minun asemassani oleva ihminen voi ryhtyä tällaiseen”, saattaa sanoa nykyisin niin rikas kuin köyhä, yhtä lailla yläluokkainen kuin alaluokkainen, niin professori kuin lakaisijakin – ja tarkoittaa aivan samaa: kyvyttömyyttä omiin ratkaisuihin.

Sen sijaan anarkistinen filosofian harjoittaminen on ominaista vain niille, jotka elävät joko äärimmäisen vapaata (eli rikasta) tai äärimmäisen vaihtoehdotonta (eli köyhää) elämää. Juuri henkinen

pääoma, kuten vapaus, on sellaista rikkautta, jolla on todellista arvoa, ja siksi se poikkeaa pelkästä rahakkuudesta tai varakkuudesta.

Omavaltaisuus puolestaan on luonteenomaista niille, joiden on pakko ottaa valta omiin käsiin. Aseman on oltava syrjäytynyt ja ulkopuolinen. Toisaalta myös johtajuuden taakaksi sanotaan nykyään sitä, että vastuunkantaja joutuu rikkomaan lakia voidakseen toimia yhteiskunnassa. Juuri siksi suuri osa yritysten rehellisistäkin johtajista viettää aikaansa syytteeseen pantuna, oikeussaleissa tai tutkintavankeudessa. Anarkismin lisääntyminen kertoo siitä, että sekä rikkaita että köyhiä on nykyään valitettavan paljon ja ulkopuolisuuden kokemukset yhteiskunnassa ovat lisääntyneet.

Ero köyhän ja rikkaan anarkistin välillä on nykyään seuraava. Kun ulkopuolisuuteen tuomittu filosofi lähtee ostoksille, torikauppiaat säälistä valitsevat hänelle parhaat hedelmät ja antavat niistä vielä alennustakin. Kun taas varakkaaseen yläluokkaan kuuluva anarkisti menee torille, hän omavaltaisesti kaappaa haltuunsa parhaat antimet ja etuilemalla tinkii niiden hinnasta.

Godwinin ja Byronin klassinen viisaus anarkistiselle filosofille on siinä, että filosofinen tiedon ja totuuden etsiminen edellyttää aina ulkopuolisuutta – perustuupa tämä ulkopuolisen asema sitten rikkauteen tai köyhyyteen. Lordi Byronin heikkoutena on pidettävä vain sitä, ettei hän katsonut olevansa Antikristus; hän ei tahtonut asettua Jumalan paikalle. Sen hän jätti ammattifilosofien tehtäväksi. Filosofian kannalta suuntaa osoittava on Byronin asenne tietämiseen, muttei siinäkään ole mitään sellaista, mitä kuka tahansa ei voisi nykyisin murista ammattimaisen omenansyönnin onnellistuttavuudesta:

> *Sorrow is knowledge: they who know the most*
> *Must mourn the deepest o'er the fatal truth,*
> *The Tree of Knowledge is not that of Life.*
>
> [Suru on tietoa. Niiden jotka tietävät eniten
> täytyy syvimmin murehtia kohtalokasta totuutta:
> Tiedon Puu ei ole Elämän Puu.][188]

Kurjuuden ja epätoivon lisääntyessä myös filosofian harjoittamisen edellytykset ovat siis parantuneet. Byron näki tieteen olemuksen suorastaan demonisena, mikä yhdisti häntä Arthur Schopenhauerin (1788–1860) filosofiaan. Tieteen tuottamassa turhautumisessa ja kamppailussa kohtaloa vastaan voidaan erottaa sentyyppisiä maanisia piirteitä, joista anarkisteja varoitettiin jo edellä. Lopulta

Byron ei suositakaan tieteen alttarille uhrautumista vaan kaiken tiedon suhteellisuuden myöntämistä ja luopumista tieteille tyypillisistä pakonomaisista ponnistuksista.

Filosofien tie vapauteen

Byronin ohella merkittävimpiä aatelisia anarkisteja oli keskeisen asemansa vuoksi helposti huomaamatta jäävä jaarli Bertrand Russell (1872–1970). Myös hän kuului brittiläiseen ylhäisaateliin ja oli erään viktorianaikaisen pääministerin pojanpoika. Toimiessaan uransa alkuaikoina Cambridgen yliopiston lehtorina hän puhui yleistä asevelvollisuutta vastaan ja tuli viskatuksi vankityrmään ajatuksiaan viilaamaan. Niinpä hän puhui rauhan, vapaan kasvatuksen ja vapaan seksuaalisuuden puolesta koko loppuelämänsä. Anarkismin kannalta merkittävin on hänen teoksensa *Roads to Freedom – Socialism, Anarchism and Syndicalism*, jonka hän julkaisi vuonna 1918. Kirja oli hänen reaktionsa silloisiin poliittisiin tapahtumiin, ja teoksessaan hän panee paljon toivoa nimenomaan sellaisen yhteiskunnan rakentamiseen, joka yhdistelee liberalismin ja sosialismin parhaita puolia, vähentää työn turmiollista taakkaa ja johdattaa ihmisiä yksilölliseen vapauteen. Russell johtelee ajatuksiaan muun muassa seuraavaan kesuuraan:

> Voimme selvästi päätyä tulokseen, että taiteen ja tieteen kaikkien kolmen ennakkoehdon – koulutuksen, vapauden ja arvostelukyvyn – näkökulmasta valtiososialismi epäonnistuisi pyrkimyksessään poistaa olemassa olevaa pahaa ja että se johtaisi uusiin ongelmiin, joita sillä on jo omasta takaa. Mutta vapaiden yhteenliittymien sosialismi [*guild socialism*] tai jopa syndikalismi omaksuessaan vapaamielisen politiikan niitä kohtaan, jotka haluavat lyhentää työaikaa, saattaisi olla mittaamattoman paljon edellä kaikkea sitä, mikä on mahdollista kapitalistisessa oravanpyörässä. Siihen liittyy vaaroja, mutta ne voidaan voittaa, jos vapauden merkitys kyllin selvästi tiedostetaan. Tässä kuten kaikessa muussakin tie parhaaseen on vapauden tie [*the road of freedom*].[189]

Russellia oli inspiroinut 1800-luvun anarkistien joukosta erityisesti Pjotr Kropotkin ja hänen ajatuksensa ihmisten keskinäisestä avunannosta.[190] Kirjallisuuden Nobelilla vuonna 1950 palkittu Russell tosin perui optimistista *asennettaan* teoksensa uusintapainokseen laatimassaan esipuheessa.[191] Yllä olevan katkelman alkuosa tuo etsimättä mieleen Ronald Reaganin, keskiosa ”sosialistikiltoineen” Godwinin ja loppuosa Jean-Paul Sartren.[192] Ajatustensa kriittisistä

sisällöistä Russellin ei ole tarvinnut mielestäni myöhemminkään tinkiä. Kuten olemme nähneet, sosialistien tie vapauteen oli päällystetty orjien keräämillä kivillä.

Mutta myös sosialismin vastakohta, yksilöiden vapausoikeuksia palvova libertarismi, vaikuttaa ontolta ja kolkolta. Se poimii "enemmistövaltaa" edustavan *demokratian*, "vähemmistövaltaan" vannovan *autoritaarisuuden*, "rajoitettuun valtaan" nojaavan *liberalismin* ja "vallan rajoittamattomuuteen" vetoavan *totalitarismin* nelikentästä "liberaalin demokratian". Libertaristisen ajattelun mukaan perusteltua on *enemmistön rajoitettu valta*, koska se on siivilöitynyt instituutioiden kautta ja perustuu kokemukseen, joka välittää "vuosisataista viisautta".

Myös tätä polkua reunustaa viitta, jonka nimi on kirjoitettu luojansa, Friedrich A. von Hayekin (1899–1992), vuonna 1944 julkaiseman teoksen kanteen: *Tie orjuuteen*.[193] Sen mukaan olemassa on vain yksilöiden tarkoitusperiä, joita instituutiotkin ilmentävät. Ihmisen elämä on tosin alistettu instituutioille, mutta valtioiden ainoa tehtävä on toimia edellä selitetyllä tavoin "yövartijana", toisin sanoen taata turvallisuus ja omaehtoinen toiminta.

Kuten Godwinin anarkismissa, myös von Hayekin liberalismissa näkyi brittiläisen konservatismin perinne. Tällainen milliläiseen *empiriaan* perustuva liberalismi ei ole ollut kansalaisten keskuudessa ihannoidumpaa kuin se Rousseaun ja Voltairen filosofiaan nojautuva *rationalistinen* liberalismikaan, jota Russell kannatti. Liberalismin perinnehän jaetaan historiallisesti juuri empiiriseen eli kokemusperäiseen ja toisaalta idealistiseen traditioon, joka hyödyntää laskelmoivan järkeisuskon ihanteita. Käytännössä näillä poliittisen ekonomian laskuopeilla ei ole suurtakaan eroa. Myöhempi libertarismi onkin pyrkinyt nojautumaan *sekä* empirismin *että* rationalismin perinteisiin, ja tämä seikka on tehnyt myös liberalismin nykymuodoista hyötyoppien ja välineellisyyden aateveljiä.

Niin liberalismi kuin sosialismikin ajoivat tuottavuutta, hyötyä ja esineellisyyttä palvoessaan samaa asiaa: ihmisen alistamista työlle ja materialismille. Siten ne muodostavat vastakohdan henkisiin ja transsendentaalisiin arvoihin perustuvalle anarkismille. Käytännön toimeenpanokelpoisuutta korostavan pragmatisminsa johdosta tämäkin liberalistisen filosofian pääideologi on palkittu dynamiitin keksijän diplomilla. Empiirinen liberalismi on varmasti ollut monelle arkipäiväistä todellisuutta; olihan taloustieteen Nobelilla vuonna 1974 palkitun von Hayekin unelmavaltio nimenomaan 1700-luvun Englanti. Niinpä myös tämänsisältöinen Locke(d)-yhteiskunta johti kansalaisensa helposti telkien taakse.

Milton Friedmanin ja Robert Nozickin tavoin Friedrich A. von

Hayekia on pidetty libertaarina, vaikka hän itse käytti itsestään nimitystä ”liberaali”. Toisaalta anarkokapitalistinen ja taloustieteen itävaltalaiseen koulukuntaan kuuluva Hans-Hermann Hoppe on pitänyt von Hayekia maltillisena sosiaalidemokraattina,[194] mikä osoittaa lähinnä sen, kuinka ajattelijan väri näyttää vaihtelevan riippuen, mistä suunnasta häntä katsoo.

Mielipiteeseen on voinut vaikuttaa von Hayekin henkilöhistoria. Syntyjään wieniläinen von Hayek vastusti Saksan nationalistien valtaannousua ja päätyi London School of Economicsiin, jossa hänestä tuli sosiaalidemokraattisen taloustieteen perustajana pidetyn John Maynard Keynesin elinikäinen ystävä ja Britannian kansalainen. Toimiessaan 1950-luvulta lähtien Chicagon yliopiston professorina ja Milton Friedmanin kollegana von Hayek pehmensi ajatteluaan yhdistäessään taloustiedettä politiikantutkimukseen ja psykologiaan. Nobelin palkinnon hän sai yhdessä ruotsalaisen sosiaalidemokraatin ja hyvinvointivaltion arkkitehtinä pidetyn Gunnar Myrdalin (1898–1987) kanssa, joten tämäkin seikka on saattanut liittää von Hayekia vasemmistoon. Myrdal tosin ehdotti koko palkinnon lakkauttamista juuri siksi, että se oli (ilmeisestikin tasapainotuksen vuoksi) myönnetty von Hayekille, jonka töitä hän ei pitänyt arvossa.

Von Hayekin omassa ajattelussa sosialismin värit pilkahtavat esiin sikäli, että Freiburgissa kirjoittamassaan ja sosialismia arvostelevassa myöhäisteoksessa *Kohtalokas ylimieli* vuodelta 1988 hän vaati eräänlaista taloudellisen moraalin uudelleensuunnittelua.[195] Käsitys yhteiskunnallisesta hierarkiasta ja talouden ohjaamisesta sekä näkemys, että markkinat tulisi ajatella mittapuuna, jolla yksilön kelpoisuus mitataan, saattaa yhdistää Hayekia suunnitelmatalouden puolestapuhujiin, mutta toisaalta se herättää epäilyksen, oliko kyse vain konservatiivisen luokkayhteiskunnan pönkittämisestä.

Von Hayekin poliittista väriä koskeva tulkintaerimielisyys johtunee osaksi siitä, että angloamerikkalaisessa kulttuurissa sana ”liberaali” oli alkanut merkitä ’vasemmistolaista’, kun taas sanalla ”libertaari” oli alettu nimittää perinteisiä liberaaleja. Itse asiassa olisi voinut käydä päinvastoin, sillä Ranskan suuren vallankumouksen jälkeisessä parlamentissa oikealla olivat istuneet kuningasvallan kannattajat ja vasemmalla liberaalit tasavaltalaiset. Liberaalit joutuivat siirtymään keskemmälle parlamenttien täytyttyä vasemmalta sosialisteilla ja kommunisteilla, ja niinpä liberaaleja olisi syytä pitää poliittiseen keskustaoikeistoon kuuluvina.

Sen sijaan von Hayek ei nähnyt välimuotoja vapaan markkinatalouden ja sosialismin välillä lainkaan, vaan hänen mielestään

kaikki myönnytykset sosialismille olivat luisumista totalitarismiin. Myös hyvinvointivaltio oli von Hayekille vain yksilönvapauden rajoittaja, johon sisältyi totalitarismin siemen. Vastakkainasettelujen korostaminen on odotettua kirjoittajalta, joka filosofoi kylmän sodan varjossa, ja von Hayek vaikutti merkittävästi esimerkiksi Margaret Thatcherin ja Ronald Reaganin ajatuksiin. Myös George Bush vanhempi palkitsi hänet Yhdysvaltain presidentin vapaudenmitalilla vuonna 1991.

Silti von Hayek kiisti olevansa konservatiivi todeten, että konservatismi on autoritaarista sekä kyvytöntä moniarvoisuuteen, muutokseen ja toisten ihmisten ymmärtämiseen, kun taas liberalismi pyrkii ihmisten vapauteen. Von Hayek myös vastusti etuoikeuksia ja perittyjä arvojärjestyksiä, vaikka olikin sukutaustaltaan aatelinen, ja näissä yhteiskunnallisissa toiveissaan ja julistuksissaan hän poikkesi konservatiiveista ylhäisen jalomielisesti. Toisaalta hän tuli ajaneeksi konservatiivien asiaa vapaiden markkinoiden suitsutuksellaan ja tukeutumalla rationalismin sijasta empiriaan, katsomukseen, että lait, säännöt ja hintajärjestelmä ovat syntyneet vapaan kehityksen tuloksena evolutiivisesti ja että omaehtoinen syntyhistoria takaa niiden oikeutuksen. Vallitsevasta asiaintilasta ei voida kuitenkaan johdella käsitystä, että asiat niin ollessaan olisivat moraalisesti oikein, ja niinpä tämän käsityksen takaa kajastaa monille liberaaleille ominainen ristiriitaisuus. Pohjimmiltaan sen taustalla on vaikeus sovittaa yhteen talousliberalismia ja arvo- sekä sosiaaliliberalismia.

Von Hayekin mielestä vapaus on kuitenkin parempi vaihtoehto kuin suunnittelu, sillä suunnitelmataloudessa tieto ihmisten tarpeista ei kulje yhtä hyvin kuin markkinataloudessa, mikä puolestaan johtaa voimavarojen jakamisen ongelmaan ja siihen, että pienet ryhmät päättävät resurssien jaosta tuottaen väärinkäytöksiä ja tehottomuuutta. Sen sijaan vapaa hintajärjestelmä yhdistää julkisen, paikallisen ja henkilökohtaisen tiedon sekä kuluttajien intressit erilaisten tarpeiden vallitessa, ja siksi tällainen itsejärjestymiseen perustuva talous on myös itseään korjaavaa. Tämän näkemyksen von Hayek omaksui opettajaltaan Ludwig von Misesiltä (1881–1973), jonka käsityksen mukaan ilman markkinatalouden vapaata hintamekanismia hyödykkeen kysyntää ei voida tietää tarkasti eikä siten tehdä päätöstä siitä, paljonko pitäisi tuottaa. Tämä tosin pitää paikkaansa vain, mikäli suunnitelmatalouden pyrkimykset ihmisten tarpeiden arvioimiseen ja mittaamiseen epäonnistuvat.

Von Hayek oli oikeustieteestä 1921 ja valtio-opista 1923 väitelleenä tohtorina erittäin valistunut taloustieteilijä, joka ymmärsi

talouden poliittisen olemuksen. Lisäksi hän oli Ludwig Wittgensteinin pikkuserkku äitinsä puolelta ja sai ensimmäisten joukossa lukeakseen *Tractatus Logico-Philosophicuksen*, jonka analyyttisyys vaikutti hänen tiedekäsitykseensä. Toisaalta von Hayekissa ilmentyi yläluokkaisille älyköille ominainen kahden bitin logiikka: taipumus nähdä asiat liian mustavalkoisesti ja pelkästään vastakohtien valossa.

Klassisten liberaalien talousteoriat puhuivatkin kokonaan toisenlaisesta maailmasta kuin missä elämme nykyisin. Savupiipputeollisuuden ajan yhteiskunnassa markkinat voitiin rajata kansallisvaltioihin, jotka sekä tukivat kapitalismia että rajoittivat pääoman ja työvoiman liikkeitä toimien hyvinvointiyhteiskunnan rakennuspuina. Mutta klassisten liberaalien sen enempää kuin sosialistienkaan teoriat eivät ole enää vaikutusvaltaisia tiedon reaaliaikaiseen liikkumiseen ja globaaleihin markkinoihin perustuvassa maailmassa.

Esimerkiksi klassisen liberalismin teoreetikko Adam Smith pohti vielä oman aikakautensa keskeistä ongelmaa, yhteiskunnan luokkaluonnetta, eikä hänen toimiensa tarkoituksena ollut valtion jyrkkä rajoittaminen, kuten von Hayekin, vaan sen uudistaminen. Myös von Hayekin käsitykset ovat vanhentuneet siksi, että nykyisin meitä ei uhkaa niinkään sosialismin tie orjuuteen kuin ajautuminen poliittisesta hallinnasta ja ihmisten tahdosta riippumattomaan globaalien suuryritysten oravanpyörään.

Perifeeriset periaatteet

Empiristisesti ja rationalistisesti ajatellen onnekkain yhteiskuntamalli saattaisi olla Bertrand Russellin luonnostelema sekatalousjärjestelmä, jossa on paljon toisiaan rajoittavia vastavoimia ja joka koostuu kansallisesti hallituista ja tarpeeksi pienistä poliittisista yksiköistä. Esteenä anarkismin tiellä ei ole ollut niinkään sosialismi tai kapitalismi sinänsä kuin niihin molempiin liittyvä totalitarismi. On vaikea sanoa, mikä lopulta johtaa poliittisia aatesuuntia yksinvallan tielle. Kenties se johtuu jo demokratian rakenteeseen sisältyvästä paradoksista, jonka mukaan jokainen ehdolle asettuva puolue tulee tavoitelleeksi *maksimaalisen* suurta kannatusta ja siten myös rajoittamatonta valtaa. Toinen selitys voi olla inhimillisesti ymmärrettävä heikkous: ahneus. Myös poliittisen luovuuden laskuopit ja etiikan ekonomiat näyttävät tukevan sitä johtopäätöstä, että poliittisten järjestelmien tulisi kannustaa ihmisiä erilaisuuteen ja omaehtoisuuteen.

Suuri osa poliittisesti uudistavasta aineksesta on peräisin massakulttuurien ulkopuolelta. Anarkistinen demokratiaihanne voikin toteutua paremmin pienessä kansallisvaltiossa, jossa kansanvalta on hajautettua, aitoa kansanvaltaa, kuin siinä monikansallisessa valtiomallissa, jossa demokratia on vain byrokratiajohtoista ja keskitettyä harvainvaltaa.

Valtakeskittymien ulkopuolella oleminen voi olla politiikanteolle myönteinen asiantila – aivan kuten useiden filosofien valitsema perifeerinen asemakin todistaa. Myös tässä mielessä ulkopuolisuus nousee filosofiaa ajatellen arvoon arvaamattomaan. Sana ”periferia” ei merkinnyt alun perin vain kreikkalaisen kaupunkivaltion, *poliksen*, ulkopuolella lymyävää maaseutua. Katsottiin, että *poliksen* ulkopuolella asumiseen liittyi myös tietty mielentila. Niinpä muutamat sanovat nykyäänkin, että esimerkiksi Tampere ei ole suinkaan pelkkä paikkakunta vaan eräänlainen mielentila (näin siitä huolimatta, että Pentti Saarikoski ehti jo julistaa runossaan: ”Toijalan takana ei ole paljon mitään”).[196]

Poliksen tähyileminen sen ulkopuolelta takasi kreikkalaiselle filosofille näköalapaikan silloinkin, kun hän oli osallisena *poliksessa*. Ottamalla tilapäisesti etäisyyttä yhteisöönsä filosofi saattoi oivaltaa, minkälaista valtakulttuurien elämä niiden omassa piirissä on. Ja kukapa voisi virittää filosofista Pegasostaan täyteen runolaukkaan pelkästään kuria ja järjestystä partioivien patrullien keskellä, kun periaatteiden rikkojan korjaa mukaansa ajoneuvo, jossa ajattelemisen aihetta antaa enää sen toiseen kylkeen kirjoitettu sana POLIS?

Usein sanotaan, että anarkistit haikailevat perifeerisyydellään periaatteetonta asiaintilaa. Todellisuudessa asia on päinvastoin. Vasta perifeerinen näkökulma paljastaa, että yhteisön omat säännöt eivät perustukaan punnittuihin periaatteisiin eivätkä mihinkään kuulopuheita kummempaan. Siksi myös Sokrates haki rohkeutta maaseutumatkoiltaan, vaikka toisaalta hän paljastaa, etteivät puut hänelle mitään opeta, mutta ihmiset kaupungissa sen sijaan opettavat.[197] Anarkistin periaatteena ei olekaan periaatteettomuuden kylväminen vaan sovittuihin tapoihin, tottumuksiin ja luuloihin liittyvän periaatteettomuuden kumoaminen. Tilalle anarkisti saattaa tarjota omia periaatteitaan. Vasta periaatteellinen umpikuja osoittaa anarkistisen filosofian todellisen arvon.

Voi että ihmiskunnan on pitänyt suhtautua vakavasti
sairaiden seitinkutojien aivovammoihin,
ja kalliin hinnan se on saanut siitä maksaa!

Friedrich Nietzsche[198]

Älykäs hallitseminen näyttää hallitsemattomuudelta eli vapaudelta.

Laotse[199]

10. *Vapauden filosofia*

Anarkistista ajattelua on halki vuosisatojen leimannut ulkopuolisuuden tavoittelu, vallankumouksellinen asenne yhteiskuntaa kahlitseviin pelkoihin sekä stoalaisen kylmäpäinen suhtautuminen rikokseen. Lisäksi anarkisteja on yhdistänyt protestimieliala, joka on saanut ilmaisunsa sekä poliittisena että tieteellisenä protestantismina. Anarkistithan pitivät institutionalisoitunutta tiedettä juuri kirkon tai uskonnon kaltaisena luomuksena.

Suomalaisessa filosofiassa anarkismin perinne on elänyt virallisen filosofian ulkopuolella. Aikana, jolloin filosofia oli kielletty Suomen suuriruhtinaskuntaan kuuluvassa Aleksanterin Yliopistossa (1800-luvun puoliväli), saattoi *koko filosofiaa* pitää anarkismin ilmaisuna. Poliittisen kuohunnan vallitessa myös yliopistofilosofia saatettiin kokea uhkana kurille ja järjestykselle. Mutta yhteiskunnallisesti levollisina aikoina akateemiset filosofit ovat katsoneet parhaaksi yhdistää ponnistuksensa viranomaisvallan päämäärien edistämiseen. Filosofien yhteiskunnallinen paikantuminen akateemisen filosofian sisä- tai ulkopuolelle on siis ollut meidänkin oloissamme erittäin poliittinen asia. Siksi tätäkään tekstiä luettaessa ei pidä unohtaa seuraavaa tosiasiaa: filosofiaa on kohdannut sisäinen heikkoudentila useimmiten silloin kun se on kahlittu valtiolliseen valtaan, kun taas ulkoisen loisteen suvantovaiheet ovat merkinneet filosofialle sisällöllisen rikkauden ja uudistumisen aikaa.

Suomalaisen filosofian anarkistisuus on hyödyntänyt lähinnä kolmea traditiota. Jos Bakuninin ja Kropotkinin mannereurooppalainen ajattelu muodostaa kotimaisen filosofian ensimmäisen juuren, muodostavat amerikkalais-brittiläinen empirismi ja rationalismi toisen sekä kantilaisen transsendentaalifilosofian ja yleissaksalaisen protestantismin antamat herätteet sen kolmannen lähteen.

Tieteelle uudet säännöt

Jo katolinen teologia opetti filosofialle niin sanotut kuolemansynnit, joista seuraa käännytys taivaan portilta. Päätös ei riipu siitä, anooko pyrkijä pääsyä nahkurin orsille yksin vai onko hän valikoinut mukaansa myös ”matkaseuraa”. Kuolemansynnit ovat ahneus, kateus, haureus, ylpeys, viha, mässäily ja laiskuus. Niitä vastustavat kardinaalihyveet ovat viisaus, urheus, kohtuus, oikeudenmukaisuus, usko, toivo ja rakkaus. Neljä ensimmäistä hyvettä ovat lähtöisin Platonilta[200] ja kolme viimeistä apostoli Paavalilta.[201] Ne ovat muodostaneet maallisen etiikan perustan piispa Ambrosiuksesta alkaen ja läpi koko keskiajan. Sen sijaan modernin filosofian perinne on opettanut meille, että filosofin täytyy olla ”hyvä”. Niin sanoi jo Kant. Hyvyys yhdistettiin ihmisen *persoonaksi* kehittymiseen.

1700-luvulta alkaen etiikan lähtökohtana oli oltava ihmisen pyrkimys hyvään: ”Ei ole maailmassa eikä yleensä myöskään sen ulkopuolella mahdollista ajatella mitään muuta, mitä voitaisiin pitää hyvänä ilman rajoitusta, kuin yksin hyvä tahto”, sanoi Kant *Tapojen metafysiikan perustuksessaan* vuonna 1783.[202] Tämän mukaan olisi mahdotonta ajatella, että etiikan päämääränä olisi paha. Sen sijaan sitä, mitä hyvä ja paha *ovat*, on pohdittu vähemmän.

Kantin mukaan sen, mitä tiedämme hyvästä ja pahasta, kertoo kokemuksesta puhdistettu järki. Juuri tämä on ohjannut anarkistifilosofeja epäilemään järkeen luottamisen järkevyyttä. Vaikka järjen kyseenalaistaminen on sekin epärationaalista ja johtaa päättymättömään ajatusympyrään, on selvää, että läheskään kaikkea ihmisen toimintaa ei ohjaa vain järki. Niinpä ihmistä ei voida ymmärtää kiinnittämällä huomiota vain hänen rationaalisiin ominaisuuksiinsa. Tämä pätee erityisesti etiikan kysymyksiin. Nietzschen, Freudin, Marxin ja Darwinin – noiden 1800-luvun suurten lihan, vallan ja seksuaalisuuden filosofien – mielestä ”hyvyyteen” pyrkiminen oli vain subliimia persoonan kieltämistä. ”Hyvä” on itse asiassa pahaa. ”Hyvyys” peittää pahaa. Pahuuden tunnustaminen taas on rehellisyyttä. Rehellisyys puolestaan on filosofiaa eli hyvää. Pahoittelenkin, että amerikkalaisissa elokuvissa ”hyvä” aina voittaa.

Tieteenfilosofi Paul Feyerabend opetti filosofeille metodologista anarkismia, jolle ”kaikki käy”.[203] Lauselmaa on käytetty myös paljon väärin: sille kelpaa nyt mikä tahansa anarkisminvastaisuus. Tosiasiassa lause viittaa vain siihen, ettei tyhjänpäiväistäkään ajatusta kannata heittää suoraa päätä menemään, sillä mitättömältäkin näyttävässä ideassa saattaa tarkemmin tarkasteltuna piillä jokin viisauden kipinä. Niinpä myöskään anarkistinen rohkeus, ”jär-

kevyyden" kiistäminen ja virheiden tekeminen, ei ole tieteiden piirissä merkityksetöntä eikä turhaa. Onhan toki parempi, että tieteenharjoittaja tekee jotain riskikästä ja rohkeaa kuin ajelehtii ja kelluu pelkällä akateemisella joutokäynnillä. Nykyajan metodologiselle anarkistille onkin tärkeää repiä, kinastella, koetella ja raadella, sillä ihminen *oppii* virheiden löytämisen ja myöntämisen kautta.

On siis hyvä, että joku tekee ja paljastaa joskus virheitä – myös tieteessä. Oikeassaolijoita on riittänyt muutenkin, ja heitä on liikaa erityisesti silloin, kun heidän määränsä ylittää yhden. Esimerkiksi René Descartes suhtautui alun perin pessimistisesti varman tiedon olemassaoloon. Uteliaisuuttaan hän päätti kokeilla senkin etsimistä. Vaatimattomana miehenä hän oletti ilman muuta olevansa väärässä jokaisessa otaksumassaan asiassa mutta huomasi lopulta erehtyneensä juuri tuossa näkemyksessään. Tästä hän johteli ainoan löytämänsä totuuden: ajattelen, siis olen olemassa. Rationalistina tunnettu Descartes oli siis hänkin oman aikansa "metodologinen anarkisti".

Virheiden tekeminen on perimmältään rakastettavaa, sillä se osoittaa ihmisten inhimillisyyttä, ja se on myös opettanut akateemisille tiedonmuodostajille paljon, kun on saatu tietää, miten asiat eivät ainakaan ole. Myös negatiivinen todistus on tärkeä. Luovuuden puute tieteissä on usein juuri anarkistisen asenteen puuttumista ja kahleissa oloa. Luova anarkia puolestaan on vapaata ajattelua ja rohkeiden mielipiteiden esittämistä. Onkin eri asia erehtyä filosofien tapaan joissakin teorioidensa yksityiskohdissa kuin olla väärässä koko ajattelunsa peruslinjoissa, kuten poliittiset ideologit.

Vain harvat systeemifilosofit ovat uskaltaneet edetä teorioissaan arvokannanottoihin ja johtopäätöksiin, kun taas anarkistinen filosofi voisi huoleti sanoa: "Tehkää te vain analyysia, niin minä kerron, mitä merkitystä sillä on!" Anarkisti ottaa aloitteen omiin käsiinsä tiedeyhteisön ohi. Tämäntapainen metodologinen anarkismi asettaa filosofialle korkeat laatuvaatimukset. Myös Thomas Kuhnin (1922–1996) virittämä ajatus tieteellisten vallankumousten rakenteesta (teoksessa *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962) takaa, ettei jatkuvan vallankumouksen haasteesta pääse irti sen enempää poliitikko kuin tieteenharjoittajakaan – saati kukaan kriittisesti ajatteleva ihminen.[204]

Protestanttisen ajattelun alkuperästä

Suomen evankelisluterilaisen kirkon tunnustuskirjoihin kuuluva Martinus Lutherin *Vähä katekismus* sisältää nykyisin kaksi osaa, kun vuoden 1948 kirkolliskokous alkoi julkaista *Kristinopin esitystä* samojen kansien sisällä. Niinpä tämäkin *Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* sisältää syytösosaa seuraavan ”armo-osan”. Oletpa luonteeltasi ekstrovertti tai introvertti, filosofiselta temperamentiltasi sangviininen tai koleerinen, tämän pääluvun myötä voit siirtyä epikurolaisesta ilosta stoalaiseen tyyneyteen. Filosofisesti haastavaa Lutherin katekismuksessa on tapa, jolla kristillinen seurakunta paneutuu omien oppiensa viljelemiseen. Esipuheessa *Vähään katekismukseensa tavallisille papeille ja saarnaajille* kirkon tohtori lausuu aluksi näin:

> Martti Luther toivottaa kaikille uskollisille ja hurskaille papeille ja saarnaajille Herramme Jeesuksen Kristuksen armoa, laupeutta ja rauhaa.[205]

Ja lisää kohta perään:

> Äskeisillä tarkastusmatkoilla havaitsemani valitettava ja onneton hätätila on suorastaan pakottanut minut tekemään tästä katekismuksesta eli kristinopin esityksestä lyhyen, suppean ja yksinkertaisen. Voi hyvä Jumala sitä surkeutta, jonka olen saanut nähdä! Tavallinen kansanmieshän ei varsinkaan maaseudulla tiedä kristinopista yhtään mitään, ja valitettavasti myös monet papit ovat taitamattomia ja kyvyttömiä opettamaan. [...] He antavat elämänsä kulua niin kuin tyhmän karjan ja järjettömien sikojen elämä kuluu. Evankeliumin tultua nyt julki he ovat silti oppineet mestarillisesti väärinkäyttämään kaikkea vapautta. Voi teitä piispoja! [...] Voi teitä, myllynkivi kaulaanne![206]

”Vapauden väärinkäyttäjiä” ovat kaikkina aikoina olleet nimenomaan filosofit. Mutta kyllä myös kansan vapauttajana tervehdittyä uskonpuhdistajaa itseään voi syyttää kirkon kahleiden katkaisemisesta ja rahvaan vapauttamisesta maallisten auktoriteettien orjuuteen, aivan niin kuin Erich Fromm on nähnyt.[207] Sen sijaan paavit ovat aina suudelleet natseja ja palauttaneet järjestyksen kansan keskuuteen. Edustavimpana esimerkkinä on paavi Pius XI, joka suitsutti Benito Mussolinia ”Kaitselmuksen lähettilääksi” tämän lahjoitettua 44 hehtaarin maa-alueen katoliselle kirkolle ja taattua Vatikaanivaltiolle itsenäisyyden vuonna 1928. Vähintään yhtä mo-

nimutkaiseen umpisolmuun valta ja vapaus ovat kietoutuneet siellä, missä filosofia, teologia ja poliittinen valta iskevät perustavimmin yhteen, toisin sanoen valtiollisessa yliopistossa.

Suomalainen nyky-yliopisto on luotu Berliinin yliopistossa 1800-luvun alussa käyttöön otettujen vapausihanteiden perustalle. Ne nojautuivat alun perin antiikin kreikkalaiseen filosofiaan. Uusrenessanssille ominainen akateemisen vapauden tavoittelu levisi Pohjois-Saksan yliopistoista myös Ruotsi-Suomeen. Akateeminen autonomia tosin ei ole ollut mikään itsestäänselvyys edes Wilhelm von Humboldtin (1767–1855) lanseeraaman sivistysyliopiston (*die Bildunguniversität*) aikakaudella. Julkishallinnollisen jalopeuran jäljet ovat raapineet syvältä tieteiden ja filosofian sisuskaluja.

Jo Immanuel Kant käytti filosofian puolustamiseksi useita puheenvuoroja, jotka hän julkaisi kirjassaan *Tiedekuntien riitely* vuonna 1798. Teoksen taustana oli Preussin kuninkaan Fredrik Wilhelm II:n nimissä Kantille osoitettu kirje, jossa paheksuttiin uskontoon skeptisesti suhtautunutta filosofia ja pidettiin tämän opetus- ja julkaisutoimia juuri tuona vaarallisena ”vapauden väärinkäyttämisenä”.[208] Nootin lähettänyt piispa ja ministeri Johann C. Wöllner yrittikin käännyttää Kantia oikealle tielle tehosteenaan lupaus, että luopumalla uskontokritiikistään filosofi voisi vielä pelastaa itsensä heidän ”mitä ankarimmalta epäsuopeudeltaan”.[209]

Tämäntapaiseen uhitteluun ei tosiasiassa olisi ollut mitään syytä. Königsbergiläisen hengenmiehen kanta kristillisiin uskontoihin oli ollut varovaisen kriittinen ja hänen suhtautumisensa sovitteleva; hänen näkökulmansa oli aina ollut julkisen edun puolella. Tosin jumaluus sinänsä oli Kantille ”puhtaan järjen idea”, joka oli seurannut vain tietoteorian prinsiipeistä niin kuin haamu koneesta.[210] Kristillistä dogmatiikkaa enemmän Kantin ajatteluun oli saattanut vaikuttaa jopa Emanuel Swedenborgin teos *Clavis hieroglyphica*, jonka myydyistä niteistä toisen tiedetään päätyneen Kantin kirjahyllyyn.[211]

Mutta kuninkaan ukaasista huolestuneena Kant ryhtyi toimeen. *Tiedekuntien riitelystä* on uskontokriittinen filosofian puolustuspuhe. Kant toteaa muun muassa, että jos filosofian ja teologian kiistat ratkeavatkin ”ylempien” tieteiden eduksi ”alempien” kustannuksella, on sovellettava periaatetta ”*Provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat* [Konsulit huolehtikoot, ettei valtiolle aiheudu mitään haittaa]”.[212] Näistä tekijöistä koostuu myös suomalaisen yliopistofilosofian nuhteettomuus ja kuuliaisuus virkavallalle: pietismi.

”Ylempinä” tiedekuntina pidettiin tuohon aikaan oikeustieteellistä, lääketieteellistä ja teologista tiedekuntaa. Viimeksi mainitun

tehtäviin kuului ihmiselämän ”tärkeimmistä kysymyksistä” huolehtiminen, kun taas ”alempiarvoisen” filosofian tehtävänä oli vain totuuden löytäminen. Samasta syystä Kant halusi alistaa molemmat valtion kontrolliin ja tehdä myös papeista virkamiehiä. Hänen mielestään ei ollut samantekevää, minkälaista uskontoa maassa harjoitetaan. Koska valtiota ei voida pitää asiantuntijana uskonnollisissa kysymyksissä, kontrollin oli tapahduttava teologisten tiedekuntien välityksellä. Myös filosofian oikeuttamisen tuli Kantin mielestä tapahtua valtion kautta. Kantin vastaanotto Ruotsi-Suomessa ei ollut alun perin suopea, mutta hänen ihanteensa filosofian ja teologian valtiollistamisesta on painanut leimansa kaikkeen filosofian ja uskonnon opettamiseen maassamme.

Juuri kantilais-luterilaista pietismin perinnettä on kiittäminen tavasta, jolla filosofia ylennettiin teologian ja politiikan palkkapiiaksi. Uudistus oli tuohon aikaan merkittävä, sillä hämärinä skolastiikan vuosina filosofia oli ollut läpikotaisin teologian renki ja jumaluusoppi filosofian pastoraali paimen. Kantin viimeiseksi jäänyt teos päättyy lukuihin, jotka valaisevat hänen tuolloista tilaansa ja tulevaisuuttaan. Hänen kirjoituksensa otsikoita ovat muun muassa ”Mielen vallasta hallita sairaalloisia tunteitaan vakailla päätöksillä” sekä ”Hoitotavat ja ruokavalio”. Miesparka oli jo siinä määrin oman tapamoraalinsa vanki, että hän uhrasi valtiolliselle vadille vaivansa sekä koko filosofiansa, jota suuri osa sääntöuniversalismiin perustuvasta oikeusjärjestyksestämme tänäkin päivänä seurailee.

Meidän aikaamme ei voida pitää enää skolastiikan, uskonpuhdistuksen eikä poliittisten ristiretkien aikakautena – vai voidaanko? Filosofian sitomisella viranomaisvaltaan on maassamme pitkät perinteet. Kytkös valtiovaltaan ei ole tosin ollut niinkään transsendentaalifilosofinen kuin naturalistinen ja materialistinen. Viimeksi mainittujen kautta on ollut helpompi edistää niin kapitalistisia kuin sosiaalidemokraattisia ja liberalistisiakin ajatussuuntia. Transsendentaalifilosofioista politiikkaan on välittynyt vain uskonvaraisuus, kun taas materialismista ja naturalismista on saatu opin sisältö.

Nöyryys kuraan, kumous kunniaan!

Nyky-Suomessa filosofian harjoittaminen on yhtä vähän sidoksissa akateemiseen filosofiaan kuin säätilan ilmiöt ovat riippuvaisia sääennusteista. Filosofia on aiemmin tuottanut huomattavaa anarkismia, mutta useimmat ammattifilosofit ovat nyt sellaisia elämäntapaporvareita, että on pohdittava myös sitä, kuinka anarkismi

voisi jälleen edesauttaa varsinaista filosofiaa.

Professori on tunnetusti filosofian korkea-arvoisin viranomainen. Mutta miksi filosofia olisi muka parempaa sillä perusteella, että se on lähtöisin virkamiehen kynästä? Eihän valtion valmistama tavarakaan ole parempaa sillä perusteella, että se on lähtöisin kollektiivisesta tehtaasta. Saman logiikan mukaan taidekin olisi "korkeatasoisempaa" vain siksi, että sen tekijä toimii taiteilijan virassa. Virkamieslähtöisyys ei ole tae filosofian filosofisuudesta, aivan kuten filosofian oma arvokaan ei takaa vielä sitä, että sen tekijä päätyisi filosofin virkaan.

Platon katsoi aikoinaan, että joko filosofien on tultava virkamiehiksi tai sitten virkamiesten täytyy ryhtyä toden teolla harjoittamaan filosofiaa.[213] Nykyään tämä periaate toteutuu jo liiankin tehokkaasti, kun filosofeiksi valitaan virkamiestyyppejä ja poliitikot liehakoivat filosofeja samastuakseen akateemiseen mielipidevaltaan. Nykyajan filosofit ovat tehokkaita antisokrateita, jotka pilaavat nuorison ajattelun kytkemällä heidät viranomaisvaltaan. Esimerkkinä filosofian yhdistymisestä valtionrunouteen voi mainita vaikkapa Tampereen suuren filosofiatapahtuman, jonne filosofien lisäksi kutsutaan puhujiksi aina myös muutama piispa tai pääministeri. Esimerkin tarjoaa lisäksi filosofien ja elämänkatsomustiedon opettajien Feto ry:n vuosikokous, jonne poliitikot suorastaan jonottavat ja siirtelevät vähemmän tärkeitä tapahtumia kalentereissaan tuonnemmaksi.

Mutta anarkisti ei arvioi filosofeja lainkaan sillä perusteella, miten he sijoittuvat julkisiin virkahierarkioihin. Anarkistia kiinnostaa lähinnä se, millaista on filosofin yksityinen elämä. Se kertoo paljon enemmän filosofin pätevyydestä. Tulevaisuudessa filosofin ominaisuuksia arvioitaneenkin kiinnittämällä yhä enemmän huomiota filosofien *yksityiselämään* ja heidän *yksityisiin* ajatuksiinsa. Tämäntapaisessa vertailussa korkeakin virkamies tai poliitikko saattaa paljastua soikeaksi nollaksi, kun taas tavallinen riviopiskelija tai kansalainen voi osoittautua huomattavan tärkeäksi ja itsenäiseksi ajattelijaksi. Samaan tapaanhan on arvioitu myös menneisyyden filosofeja.

Ammattifilosofeiksi toisensa nimittäneet filosofit ovat nykyään huonoja anarkisteja. He ovat englantilaisia gentlemanneja. Analyyttinen filosofi tutkii tyypillisimmillään intensionaalista logiikkaa ja yhdistää sitä kehnosti ymmärrettyyn fenomenologiaan. Hän tutkii "persoonallisia propositionaalisia kielen ilmaisuja", hän harjoittaa systeemianalyysia ja peliteoriaa ja saa sitä varten Suomen Akatemian tutkimustukea. Hän omaksuu naturalistisen maailmankuvan, koska se legitimoi vallankäyttöä tieteessä. Hän turvautuu liberalis-

miin ja pragmatismiin, jotka ovat toistensa aateveljiä. Hän operoi äärettömän käsitteellä ja pohtii infiniittistä modaalikäsitteiden tulkintaa olettaen, ettei kukaan nietzscheläinen irrationalisti varmaan ymmärrä, mistä on kysymys (kyllä me ymmärrämme). Hän kiitää lentokoneessa kansainvälisen filosofian puoluekokoukseen korvaamattomia luonnonvaroja tuhlaten. Hän on Suomen Kissanristiäisyhdistyksen kunniajäsen ja ylitirehtööri (Member of Finnish Cat-Christening Society etc).

Ne, jotka sopeutuvat edellä mainittuihin tieteenihanteisiin tai – mikä vielä pahempaa – tulevat hovikelpoisiksi luonnostaan, ovat filosofeiksi peräti sopimattomia persoonia. Viihtymätön ihminen voi vielä jollain tavoin elättää taka-ajatuksenaan kapinamieltä. Mutta niiltä, joille luonnostaan sopivat tieteen konsensusihanteet, puuttuu pilkallisuutta, maailmanhalveksuntaa, massakulttuurin pakoa, ilkeämielisyyttä, ivallisuutta ja muita filosofeilta vaadittavia henkisen kypsyyden hyveitä niin paljon, ettei heistä voi parhaalla tahdollakaan tulla muuta kuin keskinkertaisia filosofeja – siis ei filosofeja ollenkaan.

Poliisin luoti sydämessä

Anarkismi on aina myös tyylillinen ratkaisu. Yhteiskunnalliseksi välttämättömyydeksi uskotellun vaihtoehdon valitseminen ei ole aito valinta (perheen poika ”valitsee” varusmiespalveluksen, mies ”valitsee” Toyotan, nainen ”valitsee” Lumenen, tytär ”valitsee” lukion). Nöyrät huolivat aina hyvää ja terveellistä perusruokaa, perusseksiä, peruskoulutusta ja perusturvaa. Nöyryys altistaa vallalle, kun kontallaan kannattaisi rämpiä eri syistä. Älykkyys sen sijaan osoittaa tyylikkyyttä, varsinkin yhdistyessään lämminverisyyteen. Mielenosoittajat, totaalikieltäytyjät ja tietokonehakkerit ansaitsevat ihailua, koska he eivät seuraile standardeja vaan asettavat niitä. Toimiakseni toisin kuin analyyttiset filosofit käärin seuraavaksi hihani ja annan käsitteilleni hieman sisältöä.

Kun analyyttinen systeemifilosofi rupeaa hommiin, hän valitsee ensin käsitteen, jota on tarkoitus analysoida, olkoon se ’anarkismi’. Sitten hän etsii sen vastakohdan, joka voisi olla ’lojaalius’. Ollakseen merkittävä arvoesseisti hän varustaa molemmat käsitteet arvovarauksella ’hyvä’ tai ’paha’. Näin saadaan nelikenttä, jonka vaaka-akseli jatkuu lojaaliudesta anarkismiin ja pystyakseli pahasta hyvään. Saadaan ’hyvä lojaalius’, joka on analyyttiselle filosofille itsestään selvää. Saadaan ’paha anarkismi’, jonka sietää maatua poliisin luoti sydämessä. Saadaan ’paha lojaalius’, jonka ketun-

rauta aukeaa, kun muistutetaan, että ”kritiikki on sallittua, jopa suotavaa”. Ongelman muodostaa vain se, voiko olla olemassa ”hyvää anarkismia”. Kuten jo edellä mainittiin, sitä, mitä anarkismi, lojaalius, hyvyys ja pahuus *ovat*, ei ole pohdittu. Minäpä kerron teille, mitä ne ovat.

A) *Hyvä lojaalius* on kaikkea tätä: oman tahdon toteuttamista ja omien arvolähtökohtien määrittämistä. Se on omien arvojen vastaisesta toiminnasta kieltäytymistä, perustelujen vaatimista kaikilta ihmisiltä ja auktoriteettiaseman myöntämistä vain antiautoritarismille. Se on julkisten virkojen lakkauttamista ja verottamalla riistetyn omaisuuden siirtämistä takaisin yksilöiden haltuun. Se on työn eli menetetyn vapaa-ajan organisoimista yksilöiden omaan käyttöön. Verottaminen voi olla hyväksi, jos se tukee köyhää, mutta yksityisomistuksen tulee olla politiikan päämäärä. Sillä julkinen omaisuus, kuten viranomaisten hallussa olevat tietokoneet, on aina heitteillä, ja yksityisomaisuutta kaipaa eniten juuri se, joka sitä parhaiten moittii. Hyvä lojaalius on siis lojaaliutta *itselle*.

B) *Paha anarkismi* on kaikkea tätä: suuryhtiöiden ja kansainvälisen pääoman valtaa, poliittisen päätöksenteon avoimuuden puutetta ja juonittelua kulissien takana. Se on poliisin erityisoikeuksia ja kansalaisten pakottamista hallinnossa, se on pankkien määräämää asuntopolitiikkaa ja sitä, että ihmisten kurjuudella tehdään bisnestä. Paha ei lopu, koska se on ehtymätön luonnonvara. Kapitalistiset voimat ovat pahaa anarkismia, sillä ne ohittavat politiikan. Kapitalismi on rikkaiden anarkiaa köyhiä vastaan, sillä se pyrkii hallitsemaan ihmisten elämäntapaa ja tarpeentyydytystä.

Euroopan valtiot ovat tähän asti pysyneet lojaaleina poliittiselle tahdonmuodostukselle eli omille kansalaisilleen. Euroopan unionissa poliittinen päätöksenteko kuitenkin etääntyy kansalaisista ja korvautuu valtiokapitalismilla. Valtiokapitalismilla tarkoitetaan sitä, että valtio ei enää huolehdikaan ensisijaisesti kansalaistensa eduista ja yleisestä oikeudenmukaisuudesta vaan pyrkii vain turvaamaan kapitalismille mahdollisimman suotuisat toimintaedellytykset. Euroopan unionille voikin käydä niin kuin noidan oppipojalle, joka ryhtyi kokeilemaan taitojaan mestarin poissa ollessa. Hän onnistui lietsomaan henget liikkeelle mutta ei kyennytkään lopulta pysäyttämään niitä.

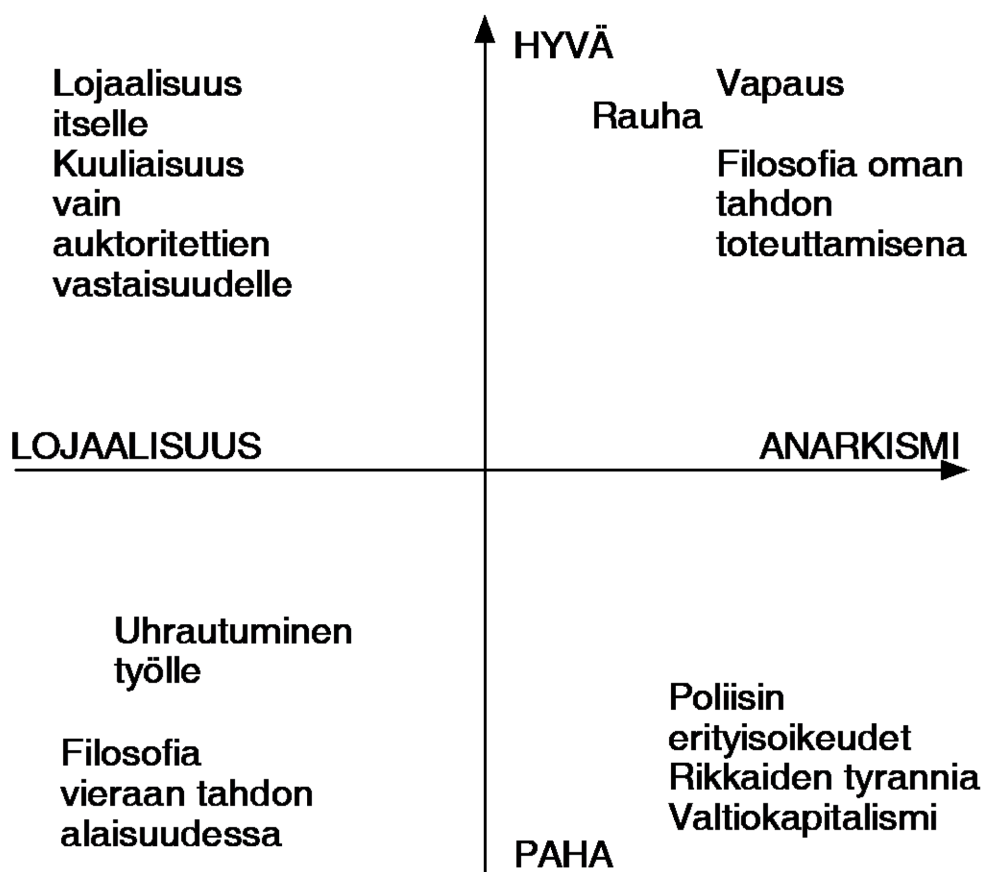
C) *Paha lojaalius* on tätä: professorien asettumista enemmistöjen puolelle ja älymystön samastumista valtaan. Se on armeijaa, poliisia ja kuuliaisuutta esivallalle. Paha lojaalius on nöyryyttä, anelemista ja suvaitsevuutta (= ”en pidä periaatteellisesti, mutta valheellisesti siedän”). Se on omasta tahdosta luopumista, kumartelemista kenraalien lasisilmälle, kollegoille ja hallintovirastojen korkeasti palka-

tuille virkamiehille. Paha lojaalius on filosofiaa vieraan tahdon alaisuudessa.

Hyvän esimerkin pahasta lojaaliudesta tarjoaa *suunnittelu*. Kun on laadittu suunnitelma, sen katsotaan sisältävän sopimuksen. Tutkijoilta vaaditaan tutkimussuunnitelmia, jotta heidät voitaisiin sitoa paradigmaan. Suunnitelman kautta tutkijan kohtalo sidotaan rahoittajan kohtaloon, jonka hyväksi hänen toivotaan keskittävän kaikki omatkin ponnistuksensa. Mutta mistä esimerkiksi Suomen Akatemia on saanut päähänsä, että tutkimusta voi ”suunnitella”? Suunnitteleminen on ajattelemisen piilo-objektivointia, ja se tappaa tekijän taidon ja kuolettaa hänen kynänsäkin. Suunnitelmilla ei ole totuusarvoa, koska ne eivät puhu olemassa olevasta maailmasta vaan aina vain tulevasta. Suunnitelma on tekijänsä mainos, jolla tekijää pakotetaan itse kieltämään oma sananvapautensa. Luottamus suunnitelmiin on osa tieteenharjoittajien keskinäistä petoksellisuutta. Oletus on, että mitä parempi mainos, sitä todennäköisemmin Iso Veli uskoo. Parasta on, jos mainosta ei edes tunnista mainokseksi. Niin asiat varmaan ovatkin, koska suunnittelu on institutionalisoitu osaksi tieteellistä rahanjakoa. Tieteenharjoittajat ovat joko niin yksinkertaisia, että he eivät ymmärrä sitä, tai sitten he ovat sen verran älykkäitä, että he tiedostavat asian ja käyttävät sitä hyväkseen. Kummassakin tapauksessa he toteuttavat *pahaa lojaaliutta*. Itsepetos pilaa kuitenkin ihmisen mahdollisuuksia enemmän kuin pelkkä yksinkertaisuus.

Anarkistisen filosofian näkökulmasta onkin hämmästeltävä tieteenharjoittajien halua kahliutua kollektiiveihin ja tehdä tutkimusta ryhmätyönä, projekteina, artikkeliraportointina ja muuna äitiysneuvolatoimintana. Syynä kurjaan tilaan lienee se, että yliopistolaitos muodostaa oman pikku-Neuvostoliittonsa, jossa kilpaillaan näennäisesti ilmaisista eli verottamalla riistetyistä rahoista. Koska ilmaista rahaa ei ole, ihmiset tarkkailevat ja valvovat toistensa tekemisiä ja riippuvat toistensa tukassa kiinni kuin pienet vihamieliset satiaiset. He pakottavat toisensa seminaareihin ja vaativat kaikilta ”sosiaalisuutta”. Taustalla vaikuttaa elämänvalhe, joka sisältää pyrkimyksen menestyä kirjoittamatta mitään todellista filosofiaa, vain istumalla kongresseissa ja tieteisfestivaaleilla omia tekemisiä selittelemässä. Niinpä omistautuminen muodollisten meriittien keräämiselle tekee myös tieteestä täsmälleen samanlaista itsen kieltämistä kuin mitä harjoittivat katolisen kirkon piispat ja luostareiden munkit. He uhrasivat elämänsä latinan läksyjen lukemiselle välttääkseen vahingossakaan tekemästä mitään Jumalan luomistyötä muuttavaa tekoa.

D) *Hyvä anarkismi* puolestaan on vapautta ja rauhaa, aseistakieltäytymistä, totaalikieltäytymistä, seksuaalista vapautta, kaikesta pakottamisesta kieltäytymistä ja passiivista vastarintaa. Se on työstä kieltäytymistä. Se on kieltäytymistä yhteisiin asioihin vaikuttamisesta (politiikka) ja halua vaikuttaa omiin asioihimme. Seuraava kaavio esittää asioiden keskinäiset suhteet:



Jos käsitteenmäärittelyni näyttää nurinkuriselta, se osoittaa vain, kuinka nurjamielisesti ihmiset näitä asioita yleensä katsovat. Nyt ne ovat oikein. Mutta filosofia on muutakin kuin tietojen kasaamista. Anarkismin mukana tulee kokonainen elämäntapa, jota ei voi moittia ainakaan kulutuskommunismista, jos on tuomittu itse elämään siinä. Niinpä tämänkin tekstin kirjoittaja on pakotettu elättämään itsensä matonpesijänä ja siivoojana samalla, kun hänen kollegansa ovat kauhistelleet tohtori Hankamäen ilkeyttä pöytähopeiden ja kristallikruunujen kimaltaessa yliopistolla. Kiltit tädit ovat taivastelleet, eivätkö ne Teille mitään sieltä yliopistolta anna, kun he tietävät paljon huonompienkin saavan! – Mitä moittimista on siis totalitarismissa?

Tieteellisen anarkian tärkeys

Anarkismin vastakohta tieteessä on nykyään pragmatismi. Pragmatistinen käsitys totuudesta ”tiedeyhteisön hyväksymisenä” on *contra ultima ratio* (vastoin kaikkea järkeä). Pragmatismi ei kykene vastaamaan esimerkiksi kysymykseen, mihin tiedeyhteisön *tuomarinrooli* lopulta perustuu. Pragmatismin asemasta voitaisiin nyt puhua ”pingvinismistä”. Pingvinismi pyrkii oikeuttamaan itsensä väitteellä, että se ”tukee tieteentekijöiden vapaata keskustelua”. Tämä tapahtuu luovuttamalla nuorelle pingviinille pääsylippu tiedeyhteisöön. Näin tiedeyhteisö pyrkii sopeuttamaan uudet pingviinit osaksi omaa pingviininormistoaan, enemmistöpingviinien valtaa ja pingviinilauman maailmansielua ”ping-pongia”, joka näyttää olevan myös pingvinistisen totuuskäsityksen perusta.

Tämän luvun lopuksi on hyvä tehdä yhteenveto siitä, miksi tieteellisen ajattelun kritisoiminen on filosofialle itselleen niin suuriarvoista. Mihin tarvitaan hekumallista vihamielisyyttä, jolla kiistetään sovinnaisajattelun perusta? Anarkistinen hyökkäävyys ei typisty pelkäksi performanssiksi tai sinänsä kyseenalaiseksi tyylipisteiden keruuksi.

Anarkismi on filosofialle tärkeää, koska (1) vain kriittisen kanojen kynimisen kautta voidaan päästä käsiksi *periaatteellisiin kysymyksiin*. Anarkismi nostaa esiin asenteet ja arvostukset. Analyyttinen filosofi kiirehtii tekemään kommunikaatiotilanteisiin lievennyksiä ja varauksia. Hän syöksähtää lisäämään, että asioista pitää keskustella ”tietyin ehdoin” ja ”tietyin rajoituksin”; hän tekee systeemifilosofiaa. Tällaista ajattelua kuvaamaan sopii Eestin-laivojen pirtutakavarikoista lanseerattu sana ”ratsionalismi”.[214]

Analyyttinen filosofi ei tunnusta periaatteellisia eroja, hänelle on olemassa vain aste-eroja. Analyyttisen filosofin retoriikka on täynnä lieventelyä. Hän selvittää paradoksejaan käsittein ”vahvassa mielessä” tai ”heikossa mielessä”. Hän kuvailee formalismeista joustavaa tinkimistä filosofian ”pehmeämmiksi” muodoiksi. Hän sanoo tinkimättömyyttä empirismistä ”kovaksi tieteeksi”. Sitä vastaava vertailukelpoisuuden periaate lienee joko nerokkainta tai tylsämielisintä, mitä tieteellinen ajattelu on pystynyt keksimään – riippuen tietenkin siitä, miten suhtaudumme tieteenharjoittajien kykyihin yleensä. Haluankin huomauttaa, että niin sanottu ”pehmeys” eli ajattelukykyisyys on usein ”kovaa” eli merkityksellistä, kun taas ”kovuus” eli eksaktius on pelkkää ilmaisukyvyttömyyttä eli savuverhoa kehnolle opetukselle. Käyttäkää säästeliäästi näitä käsitteitä.

Anarkismi on filosofialle tärkeää, koska (2) anarkismi vahvistaa identiteettiä ja subjektia. Subjektillahan tarkoitetaan nimenomaan vapaata ja sitä kautta myös teoistaan vastuullista persoonaa. Tuskin mikään kohottaa moraalista vastuuta yhtä paljon kuin vallan ottaminen omiin käsiin. Itsen asettaminen arvoperustaksi *luo* tietoisen ihmisen. Asettuminen lain ulkopuolelle voi olla täysin perusteltua ja eettistä, kun taas suurimmat vääryydet tekee usein julkinen valta. Hengen riistäminen sodassa on laillista. Kuolemantuomion voi saada siitä, ettei suostu tappamaan sodassa, mutta kuolemantuomiota ei langeteta siitä, että surmaa sodassa käskettynä. Hävinnyt on usein oikeassa, eikä voittajien kirjoittama historia ole koskaan ollut entistä parempaa, kuten näimme Hiroshiman ja Nagasakin kuolemankaupungeissa.

Anarkistinen subjektivismi on jo moraalisena *aktina* arvokkaampaa ja kunnioitettavampaa kuin auktoriteettiuskoinen totteleminen. Ihminen itse asiassa tuottaa oman olemassaolonsa anarkismin kautta. Näin toteutuvat (3) järjen riemuvoitto, jonka tunnemme jo Galilein ajalta, ja (4) henkilökohtainen onnellisuus, kun asiat on sanottu ja tehty. Anarkistinen ehdottomuus varmistaa myös (5) tieteellisen kommunikaation toimivuuden. Kun saa vapaasti läimäyttää, tulee totuuskin julki. Juuri tämä on produktiivista olematta hyötyyn tähtäävää.

Anarkismi on ajattelun antioksidantti. Terrorismi on filosofista valiumia. Niitä suosittelen kaikille, joiden mielestä yhteiskunnallinen anarkismi, kansalaistottelemattomuus ja mellakointi ovat vain sitä, että ”nuoret pitävät keskenään hauskaa”. – Sitä paitsi: mikä hauskanpidossa olisi niin kevyesti otettavaa? Olemmehan tosissamme myös pitäessämme hauskaa.

Suhtaudun epäluuloisesti kaikkiin systemaatikoihin ja vältän heitä. Pyrkimys systeemiin on rehellisyyden puutetta.

Friedrich Nietzsche[215]

11. *Käärme tiedon puussa*

G. H. von Wright, joka totesi testaavansa ajatuksiaan yleisöllä, sanoi puhuvansa vain silloin, kun hänellä on *asiaa*. Tämä tarkoittaa Muumi-kielellä lausuttuna sitä, että "aina, kun minä G. H. von Wright puhun, muut eivät puhu, minä en kuuntele ja minulla väistämättä on myös asiaa!" Mihin tarvitaan tällöin yleisöä? Akateemikon anarkismi kelpaisi myös kotikutoiselle *anything goes* -anarkistille.

Nyt pitäisikin kehitellä kokonaan uudenlaista tieteellistä anarkismia. Se ei ole enää ainoastaan metodologista, kuten Feyerabendin anarkismi. Se on asenteellista, filosofista, maailman mukavimman miehen Jukka Hankamäen anarkismia, jolle "mikään ei käy".

Tieteen demarkaatio-ongelma

Tieteellisen anarkismin keskeisimpiä pulmia on filosofian demarkaatio-ongelma eli kysymys tieteellisen ajattelun ja niin sanotun arkiajattelun rajasta. Filosofiahan ei oikeastaan ole tiedettä lainkaan, vaan sillä pitäisi olla itsenäinen asema myös yliopistojen sisäpuolella mielipiteitä ja arvokannanottoja sallivana ja vaativana ajattelun muotona. Tieteen omien rajojen kannalta ongelma on se, mihin akateemisen vaikutus- ja ohjailuvallan pitäisi rajoittua. Sitä edeltävä kysymys on, mitä eroa niin sanotulla akateemisella filosofialla ja arkiajattelulla lopulta on. Miten tieteellinen ajattelu eroaa kaikesta muusta ajattelusta, kun suuri osa tieteellisistäkin filosofeista ajautuu tai hakeutuu ikään kuin automaattisesti tiedeyhteisön ulkopuolelle?

Kysymyksiin vastaamista helpottaa, kun tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteista todetaan kolme tärkeää tosiasiaa. Ensinnäkin, kriittisestä ja tieteellisestä ajattelusta ei vallitse nyky-

yliopistojen ulkopuolella mitään pulaa. Luultavasti myös anarkistisen filosofian perinteinen tapa paikantua akatemioiden ulkopuolelle antaa tästä riittävän näytön. Toiseksi, suuri osa akateemisista tieteenharjoittajista on tosiasiassa melkoisia laiskureita, jotka hakevat jo omillekin käsityksilleen tukea yliopistojen ulkopuolelta. Esimerkiksi sosiologien ja monien muiden yhteiskuntatieteilijöiden toimia seuratessa ei voi kuin ihmetellä sitä tapaa, jonka mukaisesti he katsovat oman toimintansa muuttuvan ”tieteeksi” vain menemällä kysymään jotain asiaa kadunmieheltä, siteeraamalla häntä tutkimuksessa ja luovuttamalla mielipideauktoriteetin aseman hänelle. Näin pyritään kunnioittamaan tiedon hankinnan lähdettä, mutta käytännössä tieteenharjoittajat myös kaappaavat kansalaismielipiteitä itselleen ja mestaroivat niistä käsityksiä, joita he esittävät lopulta omissa nimissään. Siihen liittyy, että kansalaisyhteiskunta toimii tieteenharjoittajille ”laboratoriona”, jonka piirissä kansalaismielipiteille ei tosiasiassa anneta ”tutkimuskohdetta” tärkeämpää merkitystä. Ihmisten kokemukset objektivoidaan tutkimusesineiksi, ja vasta *tieteellisesti artikuloitua mielipidettä* pidetään perusteltuna ja vaikutusvaltaisena.

Kolmas ja demarkaatio-ongelman varsinaisesti nimeävä pulma on se, ettei tieteenharjoittajien omakaan mielipidevallan käyttö pysy yliopistojen sisäpuolella vaan pyrkii tunkeutumaan takaisin kansalaisyhteiskunnan alueelle. Tämä tapahtuu yhtäältä hyödyntämällä kansalaismielipiteitä ja toisaalta pyrkimällä vaikuttamaan niihin.

Edellä mainituista ongelmista seuraa muutamia tarkennettuja kysymyksiä: Miksi ajattelun oikeus pitäisi myöntää vain yliopistojen sisäpuolelle, kun kriittistä ajattelua on myös niiden ulkopuolella eikä mielipidevallan käyttökään pysy akateemisten seinien sisällä? Ja miksi tieteenharjoittajat eivät voisi itse laukoa vapaasti myös omia mielipiteitään; onhan heillä siihen kaikki käsitteelliset valmiudet? Anarkistisen filosofian taholta näihin kysymyksiin voidaan esittää selkeitä vastauksia. Yksi keino lieventää ongelmia olisi se, että tieteenharjoittajat esittäisivät tutkimustuloksensa ja kannanottonsa jo alun perin omissa nimissään. Se olisi avointa ja vilpitöntä. Toinen keino ratkaista ongelmat olisi kumota raja kokonaan ja myöntää, että sekä akateeminen että ei-akateeminen filosofia ovat yhtä kaikki mielipidevallan käyttöä.

Rauhan hävittäjät

Ruotsalainen Saab JAS -rauhanhävittäjä on lentokone, joka tuhoaa itse itsensä ja tekee sen useimmiten ilmailunäytöksessä. Samaan tapaan tieteentekijät harjoittavat nyt demarkaatiota. Filosofian piirissä demarkaatiorajojen noudattaminen ei ole ollut ongelma. Monet tieteenharjoittajat pidättäytyvät asioihin vaikuttamisesta niin, että he eivät suostu sanomaan maailmasta kerta kaikkiaan mitään. Ja kuuluvathan pyrkimykset puolueettomuuteen ja läpinäkyvyyteen nekin anarkistisiin totuus- ja riippumattomuusihanteisiin. Ongelmaksi tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteessa on nyt muodostunut päinvastainen vuorovaikutussuunta. Samalla kun tutkimuksen ulkoinen rahoittaminen on kasvanut, yliopistojen ovelle on astunut uusi isäntä. Loistoesimerkin lopputuloksesta antaa Helsingin yliopiston ja Nokia Oy:n yhteinen tiedotuskampanja.

Nokia on yritys, jonka ympärillä väärinymmärrystä on esiintynyt viime vuosina valitettavan paljon.[216] Kukaan ei uskaltanut kritisoida Nokiaa, ennen kuin jättiläinen muutama vuosi sitten hämmennettiin pienen toimittajan pienellä lauseella, joka koski ”pääjohtajan kapeita hartioita”. Pahaksi onneksi tämä artikkeli sattui ilmestymään juuri Helsingin yliopiston julkaisemassa *Yliopisto*-lehdessä. Nokian tiedotusvastaavat olivat vaatineet mainintaa poistettavaksi jutun esitarkastuksen yhteydessä, ja lopulta lehteen jäi vain toimittajan näkemys, että pääjohtajan hartiat ovat läheltä katsottuna todella kapeat.[217]

Asia sinänsä ei olisi ollut kommentoimisen arvoinen, ellei suuryrityksen oma asennoituminen olisi sitä sellaiseksi tehnyt. Huomiota herätti Nokian pyrkimys kontrolloida julkisuutta ja vapaata sanaa. Sensuurin kautta uutisoinnin kohde pienentää itse itsensä, kun maailma paistuttaa sinänsä harmitonta ivaa. Tapaus johti muun muassa Nokian ja Helsingin yliopiston välisen yhteistyöhankkeen jäädyttämiseen ja päätoimittajan rehtoreilta saamaan kirjalliseen varoitukseen.[218] Tämä klassikkoesimerkki osoittaa, kuinka tieteen ja yritysten välinen yhteistyö käytännössä sujuu, mitä se saa aikaan ja miksi myös filosofien kannattaa karttaa tieteen ulkoista sitoutumista kuin ruttoa.

Tieteen anarkistiset ihanteet ja työ- ja talouselämän normit sopivat yleensä huonosti yhteen. Tieteen, sananvapauden ja yritysmaailman intressien sitoutuessa muuhun kuin tieteeseen itseensä voi filosofisesti rakentavaa olla se, että riitojen kautta voitetaan pelkoja ja johdatellaan ajattelua myös uusille urille. Filosofisesta kriittisyydestä hyötyy yleensä myös yritys, joka ei ole yhtä paljon autori-

taaristen ihmissuhteidensa vanki kuin ennen. Henkilökunta oppii. Symbolista suuruutta viestien suuren synagogan syväkurkut puhuvat nyt itsekin vertauksin kuten Muhammad tai Buddha. He sanovat muun muassa, että ”ei ole syytä tappaa lypsävää lehmää”. (Tosiasiassa kyse lienee siitä, että kyseisen lehmän pitäisi lypsää huomattavasti useammille.) Ja: ”Piripintaan lastattua venettä ei saisi keikuttaa!” Juuri näillä sanoillahan Nokian johtajat arvostelivat myös eräitä Teknillisen korkeakoulun professoreja, kun he epäilivät kansallisena kohtalonkysymyksenä pidetyn GPRS-verkon kannattavuutta. Tosiasiassa niin Swania kuin jollaa pitääkin ehdottomasti kallistella ja keikuttaa, jotta se pysyisi ohjattavissa eikä hajoaisi pirstaleiksi tuulen ja aaltojen paiskoessa!

Akateemikoiden anarkismi

Tieteen demarkaatio-ongelmilla on vastineensa myös filosofian piirissä. Jako ei-akateemiseen ja akateemiseen filosofiaan on vastannut melko tarkoin G. H. von Wrightin tekemää jaottelua kulttuuriesseistiikkaan ja siihen, mitä hän piti ”varsinaisena filosofiana”, eli analyyttiseen systeemifilosofiaan. Filosofian omalta kannalta tämä jaottelu on osoittautunut kyseenalaiseksi. Todellisuudessa jako kulttuuriesseistiikkaan ja analyyttiseen systeemifilosofiaan oli täsmällinen toisinto jaosta luovaan ajatteluun ja tiedehallintoon. Analyyttinen systeemifilosofia oli juuri tuota tiedehallintoa, kun taas filosofiaan kuului kaikki muu. Jälkeenpäin arvioiden painottuminen logiikkaan ja kielifilosofiaan merkitsivät eräänlaista filosofian rappiota. Logiikka ja kielifilosofia edustivat yritystä löytää näennäisobjektiivisia perusteita tieteellisten edustuskiistojen ja virantäyttökonfliktien ratkaisemiseen. Niiden keskellä turvauduttiin kielifilosofian tarjoamaan näennäiseen kiistattomuuteen, jota pönkitettiin kansainväliseen tiedeyhteisöön tukeutuvilla kontrollivaatimuksilla. Samalla kun kansainvälisestä tiedeyhteisöstä haettiin filosofialle ”puolueettomuuden” ja ”objektiivisuuden” takeita, hävitettiin kotikieleen sisältyvän ilmaisun rikkaus, ja kieli, tyyli sekä asioiden oikeat nimet alistettiin formalisoinneille.

G. H. von Wright oli mies, joka vältteli maailmallisen melskeen tuottamaa ahdistusta lukemalla sanomalehden seisaaltaan. Siinä olikin kyllä viisautta. Pysähtyessään taivastelemaan tätä tai tuota asiaa lukija jää helposti informaatiotulvan vangiksi. Mutta hän oli tunnettu myös yksiulotteistavien tasoristeysmallien mukaisista poliisipuntaroinneista, joiden kautta korostui filosofian normatiivinen ja ”säännön seuraamista” painottava malli. Ajattelutapa oli suun-

nilleen tällainen: ”Meiltä kysytään risteyksessä, onko nyt meidän oikeutemme väistää ja noiden toisten velvollisuus mennä?” – ”Ja meille vastataan: Ei, nyt on meidän velvollisuutemme mennä ja noiden toisten oikeus väistää!” Ja niin edelleen. Punnukset siis asetettiin yksi kerrallaan tuomarinvaakaan ja sitten katsottiin, mille puolelle vaa'an kieli värähtää. Tuloksena saatiin peliteoriaa, jossa vahvoja inhimillisiä merkityksiä sisältäviä asioita tasalaatuistettiin nuijimalla ihmisiä kuin hylkeitä. Olisiko tämän mukaan viisaampaa pelastaa palavasta talosta oppinut filosofian tohtori vai kaksivuotias lapsi? Vastaus on tietysti se, että on järkevämpää pelastaa viisas tohtori, sillä hänellä on takanaan kallis koulutus, kun taas sinappikoneesta ei vielä tiedä, mitä hänestä tulee. Mutta entäpä jos kyseinen lapsi on hänen omansa? Minkä arvoista on pelastetun elämä, mikäli hänen jälkeläisensä on uhrattu hänen itsensä hyväksi? Filosofisen reflektion typistäminen tällaisiksi ”Sofian valinnoiksi” on ajattelun typeryttämistä. Vakavaksi sen tekee ainoastaan tosiasia, ettei kyseisiä malleja ole esitetty pelkässä provosoimistarkoituksessa.

Analyyttiset filosofit kutsuvat ajattelutapojensa käytännöllisiä toteutumisyhteyksiä nykyään ”soveltavaksi filosofiaksi”. Sen mukaan on olemassa etukäteen päätetty menetelmä tai malli, jota sovelletaan tutkimuksen aiheeksi valittuun kohteeseen tarkoin rajatun systeemin sisällä. Analyyttiset filosofit pitävät metodiaan eleganttina, koska se erottaa tutkijan kohteestaan ja filosofian aiheestaan täsmällisesti ja tehokkaasti. Näin he välttelevät osallistumista maailmaan ja yrittävät tarkastella aiheitaan ulkoapäin objektiivisesti. Samalla he muotoilevat todellisuuden ilmiöistä tarkoin rajattuja tutkimusongelmia, joita he formalisoivat kielellisten kysymysten tai väitteiden muotoon. Sitten he tutkivat kielen lauseiden muodollista rakennetta. Tämä on ”analyytikkojen anarkismia”. ”Oppineisuudeksi” he kutsuvat filosofin kykyä keskittyä itse muotoilemiensa tutkimusongelmien ratkomiseen, ja kirjallisen tai tulkitsevan ajattelun he sulkevat mielellään pois kaiken filosofian piiristä. Tutkimuksilleen he saavat Suomen Akatemian täyden tuen, mutta siitä huolimatta kukaan heistä ei kykene vastaamaan kysymykseen, *ketkä henkilöt* ovat lopulta onnistuneet soveltamaan filosofiaansa niin, että sillä olisi ollut jotain *merkitystä*. Missä ”soveltava filosofia” näkyy? Millä tavoin soveltava filosofia muka erottuisi edukseen kaikesta muusta julkisesta järjenkäytöstä – tai Martin Heideggerin suosittelemasta ajattelemisesta (*das Denken*)? Todellisia maailmanparantajia ovatkin yleensä olleet kaikki muut kuin nuo paljon palvotut ”soveltavat filosofit”.

Tieteellisten seurapiiriasioiden koreografia: asiantuntijavalta

Nykyvallan muodoista keskeisimpiä ei ole vain poliittinen ja taloudellinen valta vaan myös asiantuntijavalta. Tämä perustuu siihen sir Francis Baconin jo ammoin tekemään havaintoon, että ”tieto on valtaa”, sekä siihen, että myös tietämättömänä pitäminen on vallan käyttöä. Nykyaikana taas ”valta on tietoa”, kun poliitikot, talouselämän valtiaat ja asiantuntijoiksi kohotetut yhdessä päättävät siitä, mitä pidetään tietona.

Asiantuntijavalta puolestaan ei rajoitu pelkästään akateemisten turva-aitojen sisäpuolelle. Yhteiskuntamme on muuttunut niin tekniseksi ja erikoistumista vaativaksi, että juuri tämä seikka on tuonut vallan avaimet mitä erilaisimpien asiantuntijoiden käsiin. Asiantuntijavallan kohteena ei ole nykyisin vain filosofia, hyvä elämä ja terveys vaan myös auton huolto, seksi, kasvatus, oikeudenmukaisuus, vapaa-ajan vietto ja ruokavalio. Asuntoa ei uskalla ostaa ilman perusteellisia homehaittatutkimuksia ja tietyntyyppistä asiantuntijaa. Jos kotonasi rikkoutuu pesukone, et voi toivoa saavasi puhtaita vaatteita moneen päivään, ennen kuin asiantuntija käy korjaamassa tuon elämälle välttämättömän laitteen. Mikäli joutuu syytetyksi, ihmisen on mahdotonta puolustaa itseään oikeudessa ilman asiantuntevaa juristia. Ja mikäli sinulta hajoaa tietokone, olet todella pulassa: tuskin pystyt arvaamaan edes sitä, mikä laitetta vaivaa, hakeutumatta välittömästi atk-asiantuntijan pakeille. Asiantuntijavallan käänteispuolena on uusavuttomuuden kasvu.

Asiantuntijavallan lisääntyminen on suora seuraus tieteellisten asenteiden levittäytymisestä ihmisten elämismaailmaan. Samalla kun länsimainen elämäntapa on tullut yhä enemmän tieteellisen esikuvansa kaltaiseksi, elämäntaidon yleisasiantuntijoiden määrä on vähentynyt. Myös filosofisen ajattelun kokonaiskenttä, jolla ihmiset tekevät arvo- ja elämäntapavalintoja, on hajonnut kapeisiin sektoreihin. Niiden piirissä mitä erilaisimmat erikoisasiantuntijat preparoivat omia kysymyksiään.

Anarkistisella ajattelulla voitaisiin kumota ja kyseenalaistaa paitsi tieteellinen ja poliittinen valta, myös asiantuntijavalta, josta on tullut ideologisen vallankäytön vaikuttavin nykylaji. Asiantuntijoiden yhteiskunnallinen välttämättömyys on osa *riippuvaiseksi* tekemisen tendenssiä. Omimmalta olemukseltaan asiantuntijuus on kuitenkin usein vain suurta ja turhaa sumutusta. Esimerkiksi laulukilpailuissa saattaa asiantuntijana toimia henkilö, joka ei varmasti osaa itse laulaa. Joillakin korkeakulttuurin tai esittävän tai-

teen alueilla, kuten jäätanssissa, urheilu ja kilpailuideologia voivat yhdistyä esteettiseen vallankäyttöön niin, että voittajista sovitaan etukäteen. Näin selittyy se, miksi taitoluistelija voi huoleti kompastua ja pympsähtää pepulleen ja kompuroida silti palkintopallille *Parsifalista* suoriuduttuaan. Asiantuntijana oleminen vaatii pyyteetöntä uhrautumista hierarkioille, joiden kuristavuus kuuluu usein myös balettipiruettien perässä pyristelevien selostajien pingottuneesta äänestä.

Mutta tieteen ja filosofiankin piirissä vallitsevat omat koreografiansa. Tutkimus ei ole totisesti tanssiesitykseen verrattava tapahtuma, koska tieteenharjoittajat eivät yleensä tanssi – paitsi niin sanottua Potomacin polskaa oppituoleja täytettäessä (”kun musiikki lakkaa jne.”). Esityksen paikalla on niin sanottu ”tieteellinen pätevyys”. Se perustuu henkilön oletettuihin ominaisuuksiin ja koostuu ansio- tai julkaisuluetteloihin kirjatuista historian tosiasioista. Ne ovat kuitenkin kuollutta elämää. Akateemisilla kriteereillä ylivoimaisesti pätevimmän asiantuntijan löytää hautausmaalta. Ajatelkaa, mitä tapahtuisi, jos yritysten työntekijätkin valittaisiin vain heidän toimittamiensa asiakirjojen eikä heidän persoonallisten ominaisuuksiensa perusteella! Tieteellisissä yhteyksissä tavataan yhä useammin henkilöitä, jotka vakuuttelevat olevansa todellisia ”sanankäytön asian tuntioita”.

Anarkistien tärkeimpiä vallankumouksellisia hankkeita olisi osoittaa asiantuntijavallan onttous. Esimerkiksi väitöskirjoja tarkastettaessa on tyypillistä, että yksi asiantuntija pitää opinnäytettä kiitettävänä, kun taas joku toinen ei hyväksyisi edes tutkimuksen lähtökohtia. Filosofisten asiantuntijoiden asiantuntemus on usein niin kapea-alaista, että mikäli tuon kapea-alaisuuden reunat menisivät vielä vähänkin lähemmäksi toisiaan, ne olisivat täysin toisissaan kiinni. Pitkälle erikoistunut asiantuntija ei yleensä näe kokonaisuuksia tai on kannanotoissaan puolueellinen. *Business*-asiantuntijat toimivat aina omaksi edukseen. Ydinvoima-asiantuntijat valvovat teollisuuden ja työnantajien etua. Maksettu asiantuntija on puolueellinen, ja rahasta se paraskin pappi saarnaa. Asiantuntijuuteen liittyy lisäksi päätösvallan kasautumista, minkä tuloksena akateemisen asiantuntijavallan käyttö ei poikkea mitenkään firmojen ristiinomistuksesta tai vuorineuvosten vispilänkaupasta. Samat henkilöt, jotka käyttävät valtaa Suomen Akatemiassa ja säätiöissä, istuvat myös yliopistojen tiedekunnissa ja hallintoelimissä.

Asiantuntijoiden suuri merkitys ihmisten elämänkäytäntöissä korostuu erityisesti sairauden ja terveyden kysymyksissä. Lääkärit ovat useasti myös rahastajia, joille hidasta kuolemaa tekevät pitkä-

aikaispotilaat ovat oman elämän ehto. Niinpä lääkärien edun mukaista on pitää potilastaan sen verran sairaana, että hän pysyy asiakkaana mahdollisimman pitkään, mutta sen verran terveenä, ettei hän kuole ennen aikojaan: hoidon on oltava yhtä kaikki jatkuvaa. Esimerkiksi suuri osa mielenterveystyön varjolla tapahtuvasta pään puuduttamisesta ja aivojen aktivoimisesta paljastuu anarkistisen filosofian valossa pelkäksi vallankäytöksi, jolla peitellään yhteiskunnalle itselleen ominaisia sairauksia, kuten työpaikkojen ihmissuhdeongelmia. Lääkehoitoon perustuva psykiatria toimii kiertelyn verukkeena muun muassa silloin, kun kvartaalitalouden piiskasta ja porkkanasta johtuvaa työuupumusta koetetaan kääntää masentuneen ihmisen omaksi syyksi – tai kun seksin puutteesta kärsivän neurootikon yksinäisyyttä yritetään lievittää onnellisuuspillereillä. Lääkärit kilpailevat myös keskenään, riitelevät hoitometodiensa tehosta ja tekevät piilotestejä potilaillaan (aivotutkija Urpo Rinteen tapaus). Tosiasiassa suuri osa ihmisten elämänongelmista on sosiaalista alkuperää ja johtuu anarkian puutteesta. Niinpä ne olisivat myös ratkaistavissa reippaalla ja tulevaisuudenuskoisella asioihin tarttumisella.

Asiantuntijavalta on levittäytynyt hallitsemattoman syöpäkasvaimen tavoin koko länsimaiseen elämäntapaan. Elämä parhaiden asiantuntijasuositusten mukaan tuskin voi olla kovin onnellinen. Asiantuntemusta voi hyödyntää vain sellainen henkilö, joka kertoo itsestään kaiken ja altistaa itsensä asiantuntijavallalle. Asiantuntijana toimimiseen puolestaan sisältyy uteliaisuutta ja riepottelua, ja se on eräs julkisen kontrollin muoto. Monessa tapauksessa asiantuntijavalta onkin vain *mielipidejohtajuutta* eli mielipidevallan naamioimista asiantuntemukseksi. Se on omien mielipiteiden hyväksikäyttöä hierarkkisen vallan tukena. Herrasmiesanarkisti Simo Frangén nimittää jo tietokilpailijoitakin ”erityisasiantuntijoiksi”. Asiantuntijavallan karikot on siis havaittu ja niistä tehdään pilkkaa.

Niin sanottu asiantuntija saattaa nykyään ryömiä mielipidevallan taakse myös sitä kautta, että hän ”avoimesti tunnustaa” näkemyksensä mielipiteenvaraisuuden. Hän sanoo esittävänsä ”vain mielipiteen”. Tosiasiassa esimerkiksi professori voi vain harvoin erottaa henkilökohtaisen mielipiteensä niistä kannanotoista ja tosiasiallisista toimista, joiden kautta hän käyttää tiedepoliittista ratkaisuvaltaa. Myös natsi-Saksan SS-upseerit esittivät aikoinaan vain mielipiteen. Kun asiantuntijavalta on mielipidevallan käyttöä, se voi olla hyvin vaikuttavaa. Mielipidettä on vaikea arvostella, koska mielipiteenä esitettyä näkemystä on hankala osoittaa todeksi tai epätodeksi, oikeaksi tai vääräksi.

Nykyajan anarkistin on hyvä muistaa, että niin kriitikon kuin asiantuntijankin mielipide on aina vain *yhden ainoan* ihmisen tai intressitahon mielipide. Mediassa esitettynä esimerkiksi kriitikon arvio voi saada suhteettoman suuren merkityksen. Sitä vaikutelmaa ei ole syytä säikähtää. Alkuperäistä anarkiaa on olla uskomatta muiden mielipiteisiin ja kieltäytyä alistumasta ohjailtavaksi. Anarkisti uskoo vain itseensä. Esimerkiksi politiikan tai taiteen piirissä esitetty kritiikki on syytä ottaa vastaan, mutta tärkeää on myös *erottaa* toisten mielipiteet omistaan. Tämä tapahtuu kertomalla, miksi asiassa vallitsee mielipide-ero, miksi itse on sitä mieltä kuin on ja että loppuun asti pohditusta näkemyksestä on aikomus pitää kiinni. Yhteiskunnassamme alistutaan neuvottelemaan, maanittelemaan ja kinastelemaan paljon useammin kuin olisi syytä. Jos ihminen on miettinyt ajatuksensa loppuun, hänellä ei ole aihetta muuttaa kantaansa eikä kyseenalaistaa sitä. Empiminen ja jahkailu puolestaan ovat merkkejä siitä, että asioita ei ole ajateltu loppuun asti. Yleensä omissa mielipiteissä pysyminen herättää enemmän kunnioitusta kuin jatkuva luikertelu. Nöyristely, jankuttelu, taivuttelu ja tinkiminen kertovat anarkistisen asenteen puutteesta.

Kansainvälisyydessä filosofia ummehtuu

Tämän tiedettä arvostelevan jakson päätteeksi puutun vielä siihen, millä tavoin kansainvälisyyden vaatimukset ja *referee*-menettely eli vertaisarviointikäytäntö kahlitsevat filosofiaa. Samalla kun niin sanottu tiedeyhteisö kiistää kotikielellään julkaisevilta filosofeilta virkoja, se selittelee puolueellisuuttaan pahanilkisellä kysymyksellä, miksi et kansainvälisty eli kirjoita ja esiinny englanniksi! Tämä on samanlaista kuin ihmettelisi, miksi 43 numeron jalka ei mene 39 numeron kenkään, tai kuin hiiri kysyisi kissalta, miksi et tule kanssani koloon.

Vieraalla kielellä julkaisemisen vaatimukset ovat eräänlaista kieli-imperialismia, kun tiedeyhteisö taivuttelee julkaisemaan jonkin suuren kielialueen kielellä. Tämä sotii moniarvoisuuden ihannetta vastaan, sillä siten tapetaan kansalliset pienet kielet ja niissä asuva semanttinen rikkaus. Merkitykset ovat kuitenkin paikallisia, ja vaikka monet analyyttiset kielifilosofit ovatkin nähneet paljon vaivaa kiistääkseen merkitysten yksilöllisyyden ja peränneet kieleltä yleispätevyyttä teorioissaan, jokainen kielen käyttäjä tietää, että merkitykset ovat sidoksissa luonnollisiin kieliin ja vaihtelevat kulttuurisidonnaisesti. Pieniä kieliä myös arvostetaan nykyään paljon, sillä niihin sisältyy ajattelemisen ituja ja alkuperäistä merki-

tystä, joka liittyy erilaisiin tapoihin ajatella.

Sen sijaan kansainvälisyyttä vaativa monikulttuurisuuden normatiivi tukahduttaa kulttuurien moneutta sekä heikentää kansallista omaleimaisuutta ja ihmisten itsemäärämisoikeutta. Moniarvoisuutta edistääkin parhaiten omakulttuurisuuden ihanne, kun taas monikulttuurisuuteen pyrkiminen johtaa vain siihen, että erilaisista kulttuureista joudutaan hiomaan särmät pois erilaisuuden yhteensovittamiseksi. Pahimmillaan tuloksena on yksiarvoinen monoliitti, monokulttuuri, joka lainehtii maailman ympäri yhtenä viljavana Neuvostoliittona. Samoin vaikuttaa kansainvälisyyden, universalismin ja kaiken kattavan yhteisymmärryksen vaatiminen tieteissä.

Kielteisintä kieliuniversalismissa on se, että myös asiasisällöiltä aletaan vaatia yleispätevyyttä. Angloamerikkalainen kieli-imperialismi johtaa siihen, että filosofien pitää omaksua englannin kieleen sisältyvä ajatusmaailma. Englannin kieli on voimakkaan ideologinen kieli, jonka sanoilla on useita sivumerkityksiä ja merkitykset riippuvat idiomeista eli sanonnoista. Kielen merkitykset muodostavat siis tavoista ja tottumuksista koostuvan todellisuutensa, joka on riippuvaista sopimuksista ja konventioista pragmatismin ideologian mukaisesti. Siksi onkin ihmeellistä, että englantilaisella kielialueella on ylipäänsä yhtään anarkistista ajattelijaa, ja heidän olemassaoloaan voidaan selittää kontradiktorisen vaikutuksen kautta: konservatiivisuus on herättänyt muutamissa yksilöissä niin paljon vastarintaa, että se on saanut heidän verensä kiehumaan, ja angloamerikkalainen anarkismi on syntynyt vastustamaan juuri tuota vilttihattujen todellisuutta.

Latina oli keskiajalla levinnyt universaaliksi tieteen kieleksi korkeakirkollisuuden myötä, mutta uudella ajalla se alkoi kuolla pois, sillä laajassa käytössä sanat muuttuivat musiikiksi ja alkoivat merkitä melkein mitä tahansa. Samoin on nyt käymässä aikamme latinalle, englannille, johon latinan sanasto siirtyi melko suoraan. Englannin kielessä tavarat (*goods*) ja jumalat (*gods*) ovat lähellä toisiaan, ja vapaasta, tahtovasta ja tietoisesta olennosta käytetään ilmaisua ”*subject*”. Sananmukaisestihan se merkitsee ’alistettuna olemista’, esimerkiksi muotoilussa ”*to be subject to inspection*” (’olla alistettuna tarkastukselle’) tai lauseessa ”*to be subject to understanding*”. Mitä pitäisi ajatella kielestä, jossa ’ymmärtäminenkin’ on ’alamaisena seisomista’, siis tottelemista, vähän niin kuin brittiläisen siirtomaa-armeijan kaaderissa?

Englannin kielelle ominainen sanojen sokeroiminen ja viktoriaaninen välttelevyys ilmenevät sukupuolta ja seksuaalisuutta koskevissa asiayhteyksissä, joissa homot ovat ”iloisia” (*gay*) ja heteroita pidetään ”suorina” (*straight*), vaikka kummastakaan asiaintilasta ei

ole näyttöä. Myös kaksiarvoista sukupuolieroa kiistävien *queer*-teoreetikoiden käsitteelliset ajatussolmut johtuvat sitoutumisesta englanninkieliseen diskurssiin, jossa sukupuolesta ja seksuaalisesta käyttäytymisestä käytetään samaa sanaa (*sex*). Genderistien jako keholliseen ja sosiaaliseen sukupuoleen (*sex/gender*) ei puolestaan valaise asiaa. Se on lähinnä johtanut pitämään myös sosiaalista sukupuolta (*gender*) kehollisena faktana, vaikka kyseessä ei ole ontologinen ominaisuus vaan pelkkä muotitaiteen, tyylien ja pukeutumisen osa. Sama käsitteellinen epätarkkuus koskee angloamerikkalaista keskustelua laajemminkin, mutta saadakseen ilmaista erimielisyytensä kansainvälisessä aikakauslehdessä filosofin pitäisi omaksua englannin kieleen liittyvä ajattelutapa. Tietyn aatteellisuuden vaatiminen osallistumisen tai julkaisemisen ehtona on kuitenkin filosofian vastaista.

Kansainvälisissä yhteyksissä ylenkatsotaan paikallisesti tärkeitä keskustelun ja tutkimuksen aiheita ja julkaistaan vain sellaisia puheenvuoroja, jotka kiinnostavat koko maailmaa tai tukevat asioiden arvioimista kansainvälisestä näkökulmasta. Tämä on poliittista painostusta, jolla pönkitetään internatsistista ideologiaa ja estetään kansalliselta kannalta tärkeiden asioiden ja analyysien esittely. Kansainvälinen tiedeyhteisö tukahduttaa kansainvälisyyden arvostelemisen ja sellaisten näkökulmien julki tuomisen, jotka ovat tärkeitä kansallisvaltioissa, kuten meillä täällä Suomessa. Siksi kansainvälisissä yhteyksissä tiettyjen asioiden, kuten Euroopan unionin, rahaunioinin, maahanmuuton ja monikulttuurisuuden arvosteleminen on käytännössä kiellettyä, mikä sekin on avoimen ja kriittisen filosofian vastaista.

Joillakin käytännöllisillä tieteenaloilla on luonnollisesti tärkeää, että tieteen saavutuksia arvioidaan kansainvälisesti ja universaalein mittapuin. Tällaisia tieteitä ovat esimerkiksi lääketiede ja luonnontieteet. Mutta mielipiteidenvaraisissa tulkintatieteissä, kuten politiikan ja taiteiden tutkimuksessa, sekä filosofiassa ei ole mitään yleispäteviä arviointiperusteita totuuden määrittelemiseksi. Kansainvälisyyden ihanne liittyykin lähinnä naturalistiseen ajatteluun, sillä siihen sisältyvä vertaisarviointi on kotoisin luonnontieteistä. Tämä osoittaa luonnontieteiden ylivaltaa, ja se sopii huonosti ihmistieteisiin, joissa ihmiset eivät suinkaan toimi ”samojen luonnonlakien mukaisesti” eikä ”samoissa olosuhteissa tapahdu aina samaa” *ceteris paribus* -periaatteen mukaisesti.

Kansainvälisille ihanteille tyypillinen artikkeliraportointi on filosofialle myös tyylillisesti vaikea pakote, sillä filosofit haluavat usein ilmasta näkemyksiään itsenäisesti punnituissa ja yksilöllistä kokonaisnäkemystä edustavissa monografiateoksissa eivätkä silppumai-

sissa artikkeleissa, nippujulkaisuissa tai työryhmien julkaisemissa kokoelmissa. Kansainvälisyys vahvistaa tieteen kollektiivisuutta tätäkin kautta.

Sangen väärin ja suorastaan tieteen etiikan vastaista on se, että suomen kielellä kirjoitettuja julkaisuja mitätöidään kansainvälisissä arvioinneissa vain siksi, että ne eivät ole englantia ja ulkomaalaisten kustantajien painamia. Järkevästi ajatellenhan vain sen, mitä sanotaan, pitäisi ratkaista, eikä suinkaan sen, millä kielellä julkaisu on tuotettu, saati sen muotoseikan, kenen kustantajan paperille tutkimus on painettu. Julkaisuyhteyksien palvominen on kuin arvioisi ihmisiä heidän vaatteidensa perusteella tai kunnioittaisi naapuria siksi, että hänellä on uusi auto. Tämä onkin pelkkää filosofian ja totuuden tavoittelun vastaista vieraskoreutta.

Kansainvälisyyden ihanteet ovat suorastaan vaarallisia kotimaiselle filosofialle ja kirjallisuudelle. Mikäli yliopistojen ja Suomen Akatemian julkaisunormit koskisivat kaikkia ihmisiä, maassamme ei olisi suomen kielellä julkaistua filosofiaa enää lainkaan, kun tuen kieltäminen tappaisi pois koko suomenkielisen filosofian ja julkaisutoiminnan. Niin toimiessaan tiedeyhteisö tuskin aavistaa, minkälaisen kirveen se on tuonut sen puun juurelle, jossa kasvavat totuus ja kotimainen kulttuuri- sekä yhteiskuntakritiikki, eikä kyseiseen tiedepolitiikkaan voi reagoida muulla tavalla kuin anarkistisesti.

Muun muassa tästä syystä omaehtoinen ja merkityksellinen filosofia on ollut anarkistista aina J. V. Snellmanin päivistä asti. Juuri häneltä tunnetaan lausahdus ”olen itse tehnyt oman pääni, ja siksi olen niin omapäinen”. Nykyisin maassamme julkaistaan väestömäärään nähden eniten filosofista kirjallisuutta koko maailmassa, ja kunnia siitä kuuluu niille, jotka toimivat yliopistojen, Suomen Akatemian ja kansainvälisen tiedeyhteisön normien vastaisesti. Pitäisikö tästä kulttuurin rakennustyöstä jotenkin rangaista? Entä miksi siitä ei palkita? Nähdäkseni juuri suomenkieliset julkaisut ovat se korkein arvo, jonka suomalaiset filosofit ovat saaneet koko maailmassa aikaan, sillä suomeksi eivät julkaise ketkään muut kuin suomalaiset itse, mutta englanniksi suollettavaa höttöä riittää maailmalla pilvin pimein. Juuri suomenkielinen filosofia on ainutlaatuisuudessaan koko maamme filosofiyhteisön arvokkain saavutus. Niinpä kansainvälisille julkaisuille ei pitäisi asettaa kovin suurta painoa akateemisissa pätevyyden arvioinneissa, sillä ne ovat yleensä huonoa kieltä ja kirjallisesti arvottomia, ja niiden merkitys on jäänyt myös englanninkielisen kirjallisuuden valtavirrassa ja kansainvälisen filosofian Jeniseissä mitättömäksi.

Ei voida sanoa, että kansallisilla kielillä kirjoitetussa esseistiikassa asiasisällöt alistettaisiin tyyliseikkojen tavoittelulle, sillä

rikas ja täsmällinen kieli valaisee aina myös sisältöjä. Sen sijaan voidaan sanoa, että kansainvälisissä yhteyksissä tyyliseikat, semanttinen rikkaus ja usein myös totuus uhrataan vieraan kielen vadille ja sitä kautta pelkkien muotovaatimusten tyydyttämiselle. Sisällöt ja tyyli kärsivät siis yhdessä, ja lopputulokset ovat yhtä tuoreita ja raikkaita kuin suoraan esinahan alta kaivettu kutunjuusto.

Varmasti myös kaunokirjailijat vaihtaisivat kielensä englannin kieleen jo pelkästään laajemman lukijakunnan saavuttamiseksi, mutta käytännössä on osoittautunut, että parhaatkin ammattimaiset sanankäyttäjät pystyvät ilmaisemaan itseään vain äidinkielellään. Mitä ilmeisempi riippuvuus kirjoittajan kotikielen ja hänen ilmaisukykynsä välillä on, sitä parempi kirjailija yleensä on kyseessä. Parhaat kirjailijat kun näkevät kielen tehtaana, joka on heidän tuotantovälineensä, tai maana, jota he muokkaavat ja joka osittain muovaa myös heitä. He asuvat kielessä. Siksi on turha odottaa, että filosofiankaan laatu paranisi siitä, että julkaisuja kursitaan kokoon englanniksi tai että ne yritetään pakkosyöttää brittiläistä krikettiä muistuttavaan kansainväliseen peliin. Kyseessä onkin eräänlainen riiston ja alistamisen muoto. Kansainvälisesti menestynyt suomalainen filosofia on ollut muodollista logiikkaa vain siksi, että logiikka muodostaa yleispätevän formaalisen kielen, jonka esittelemiseen sanoja tarvitaan vain höysteeksi. Sen sijaan kansainvälisen tiedeyhteisön Disneyland vaikuttaa karsivasti filosofian kirjallisiin lajeihin, kuten etiikkaan, moraalifilosofiaan, yhteiskuntafilosofiaan ja yleiseen kulttuurifilosofiaan.

Muutamat filosofit, kuten Martin Heidegger puolestaan ovat katsoneet, että olemisen ja ajattelemisen sydän on kätkeytynyt hänen omaan kotikieleensä, ja siksi hän julkaisi koko tuotantonsa saksaksi. Ajatus sopii yleistettäväksi sikäli, että juuri kukaan merkittävä filosofi ei ole vaihtanut äidinkieltään vieraaseen vaan on kirjoittanut teoksensa omalla kielellään, josta heidän tekstejään on myöhemmin käännetty. Niin menettelivät yhtä hyvin Ludwig Wittgenstein kuin G. H. von Wrightkin, joka kirjoitti esseensä ruotsiksi.

Minun mielestäni on tyhjän arvoista, vaikka jokin filosofia olisi kansainvälistä, mikäli sanotuissa asioissa itsessään ei ole järkeä. On parempi ajatella omalla kielellään selkeästi kuin vieraalla kielellä sekavasti. Kun tieteenharjoittajat yrittävät ilmaista ajatuksiaan englanniksi, kielitaidottomuus alkaa hallita informaatiosisältöjen esittämistä, ja filosofian sijasta syntyykin anteeksipyytelevää imartelua tai englantilais-naisellista kaakatusta, joka on omassa lipevyydessään aivan sietämätöntä. Tieteenharjoittajan tai filosofin ajaminen puolustelukannalle pyrkii myös katkaisemaan terän hänen esittämältään kritiikiltä, sillä se tekee esitelmöitsijästä kiltin

seminaaritilaisuudessa, kun häntä aletaan hiillostaa vieraalla kielellä. Näin toivotaan, ettei puhuja pystyisi ilmaisemaan itseään täysipainoisesti vaan häviäisi joutuessaan kamppailemaan anglofiilejä vastaan. Ollaan kuin Nike ja McDonald's: *I'm just doing it and you are lovin' it*. Pinnallistumisen kautta vieraskielisyyden vaatiminen on osa vallankäyttöä ja yritystä vetää erimielisiltä matto alta.

Monetkaan filosofit eivät uskalla tunnustaa, että he eivät pysty ilmaisemaan itseään vierailla kielillä, sillä he pelkäävät, että heitä pidetään sillä perusteella kyvyttöminä. Tosiasiassa heidän asenteensa osoittaisi mitä parhainta itseluottamusta ja kielitaitoa. Mitä paremmin kirjoittaja hallitsee äidinkielensä, sitä selvemmin hän ymmärtää, ettei samoja asioita voi ilmaista vieraalla kielellä. Kieltä ei pitäisikään nähdä vain mekaanisena välineenä, jolta ajatus käännetään toiselle kuin räiskäle lettupannussa, vaan kielen sanat kantavat myös ajatuksia, jotka eivät ole ongelmattomasti käännettävissä. Kieli ei ole kulkuneuvo, jota voi huolettomasti vaihtaa.

Myös kääntäjäkoulutuksen vaatima kielten opiskelu on sinänsä epä-älyllistä. Vieraiden kielten opiskeleminen perustuu sanojen tankkaamiseen ja siten pelkkään tottelemiseen ja *normatiiviseen* oppimiskäsitykseen. Kun kansainvälistymiseen liittyy piilo-opetussuunnitelmana se, että kaikkien pitäisi kouluttautua kielenkääntäjiksi, yliopistojen opiskelijoiksi valikoituu pelkkiä tyttöjä tai sellaisia miehiä, jotka ovat henkisesti naisia. Heistä tulee siis helposti mekaanisia suorittajia ja "omien ajatustensa sihteereitä".

Kansainvälisyyteen liittyvien kielitaitovaatimusten kautta koetetaan kieltää kansallisvaltioissa esiintyvän poliittisen arvostelun ja tiedekritiikin merkitys sekä vaikutusvalta. Sitä kautta koetetaan estää ihmisiä esittämästä merkittävää kulttuurikritiikkiä tiedeyhteisössä, ja ainakin yritetään torjua arvostelun tieteellisyys. Kansainvälisissä yhteyksissä kotimaiset asiat taas eivät kiinnosta tarpeeksi päätyäkseen tieteellisiin lehtiin, ellei kyseessä ole jokin suurvaltojen etua vakavasti uhkaava hanke, juuri sellainen kuin kansallinen filosofia.

Tavallaan minua säälittävät nuo kansainväliset filosofit, joiden työ menee hukkaan, sillä kansainvälisen tiedeyhteisön hulabaloossa heitä ei edes huomaa kukaan, ja kotimaassa heidän ajatuksensa eivät merkitse mitään. Miksi ihmeessä kukaan kirjoittaisi "kansainväliseen aikakauslehteen", jonka melkein kaikki jättävät lukematta? Mitä pahaa on siinä, jos myös tietokirjailijan suhde kieleen ja kirjoittamiseen on herkkä, eikä hän halua päästää käsistään sellaisia lesekakkuja kuin nuo reippaat kansainväliset reuhaajat, jota huutavat suu vaahdossa, että englanniksi julkaisemalla "pätevöityy" ja "saa meriittiä"? Äärimmillään akateeminen vapaus onkin va-

pautta pysyä kokonaan poissa yliopistoista. Minulle yliopisto on nyt eräänlainen kansainvälinen vankileiri, ja mieluummin olen nykyiseen tapaani ”ehdonalaisessa” kuin monikulttuurisen etnohelvetin tutkintavankeudessa, jossa ei saa enää edes omia asioitaan hoidetuksi suomen kielellä opetuksen antamisesta puhumattakaan.

Ovatko sitten maailmankaikkeuden merkittävimmät filosofiset teokset koskaan olleet kansainvälisyysvaatimusten mukaisesti ”tieteellisiä” tai ”tutkimuksellisia”? – Eivät. Entä ovatko ne täyttäneet akateemisen yhteisön hyväksymät tieteelliset mitat? Vastaus on taaskin: ”Eivät.” Sen sijaan ne ovat olleet omaperäisiä ja usein myös omavaltaisia teoksia, jotka on kirjoitettu tekijänsä kotikielellä. Omalla kielellä kirjoittaminen puolestaan on tärkeää, sillä kielen ilmaisuvoima on sidottu äidinkieleen. Kaunokirjailijat, esseistit ja runoilijat, jotka suostuvat kirjoittamaan vain omalla kielellään, antavat tästä riittävän näytön, eikä asiaa tarvitse perustella sellaisilla kielifilosofisilla hiustenhalkomisilla, joissa lingvistisiä argumentteja sekoitetaan ”kansallismielisyyden” arvostelemiseen vain siksi, että kotimainen julkaisutoiminta voitaisiin lavastaa ”nationalistiseksi”. Jokainen voi tietenkin olla asioista mitä mieltä haluaa, mutta laitanpa tätäkin kysymystä koskien herätyskellon soimaan.

Pienten kielialueiden syrjimisellä on selvä poliittinen ja vallan käyttöön liittyvä merkitys. Se saa Suomen näyttämään siirtomaalta, jota angloamerikkalainen kieli-imperialismi voi kohdella kaltoin. Tuloksenaan se rappeuttaa suomen kielen asemaa tieteen kielenä. Pahinta on poeettisuuden (eli runollisuuden) ja narratiivisuuden (eli tarinallisuuden) kuoleminen tieteistä. Jos joku luonnehtii vaikka yhdentekevyyttä kielikuvalla, että ”tulos oli kuin Hietasen saama kala-ateria Tuntemattomassa sotilaassa”, kaikki suomalaiset tietävät, mitä puhuja tarkoittaa. Mutta vieraissa kielissä tällainen tarinallisuuden hyödyntäminen ei ole mahdollista, sillä kertomukselle ei ole merkitysvastinetta vieraassa kielessä, ajatusmaailmassa eikä perinteessä. Tämä johtaa rikkaan sanankäytön tappioon, ja siksi vieraskielisyyden vaatimukset halvaannuttavat.

En ole koskaan voinut ymmärtää myöskään sitä, miksi tieteellisyys yhdistetään seuraelämään ja matkustamiseen. Millä tavalla ulkomailla oleskelu tekee tieteestä tieteellisempää? Miksi filosofia olisi arvokkaampaa vain sen vuoksi, että filosofi on pyyhältänyt ulkomailla ja pärpättänyt kansainvälisessä seminaarissa? Sen sijaan filosofien kannattaisi matkustaa itseensä. Esimerkiksi Mika Waltari kirjoitti *Sinuhe egyptiläisen* kolmessa ja puolessa kuukaudessa käymättä kertaakaan Egyptissä. Mutta hän tiesikin, ettei ihminen muutu ajasta aikaan ja että ihmisluonne on myös kaikkialla maailmassa samanlainen. Samoin Heidegger kirjoitti satoja si-

vuja antiikin kreikkalaisesta filosofiasta ilman, että hän olisi vieraillut länsimaisen viisauden synnyinseuduilla kunnes vasta vanhemmalla iällä.

Tavanomaisten kansainvälisyysihanteiden noudattaminen on tietysti vaikeaa, jos kukaan ei myönnä matkarahaa, jota Suomen Akatemia on lapioinut luentoreissuun lähtijöille avokätisesti. Olisikin mielenkiintoista tietää, kuinka nopeasti kansainvälistymisen into katoaisi, mikäli akateemisen maailman kultapossukerho pantaisiin maksamaan tuo maasta toiseen tapahtuva pellehyppelynsä omasta kukkarostaan.

Filosofit eivät tarvitse lapsenvahteja

Entä voidaanko filosofian kansainvälisyyttä mitenkään puolustaa? Kansainvälisyysvaatimusten taustalla on yritys kiertää tai torjua tieteen puolueellisuutta. Kaikki tietävät, että kuppikunnissa totuus vääristyy, ja tätä piirrettä vastaan tiedeyhteisö käy *referee*-menettelyllä eli virantäyttöjen ja tutkimussuunnitelmien sekä -tulosten kansainvälisellä vertaisarviointikäytännöllä. Tämä tarkoittaa, että hakemukset ja tulokset alistetaan kansainväliseen pohdintaan.

Näkemys ”vertaisarvioinnista” voidaan kuitenkin kääntää kumoon jo yhdellä argumentilla: mitään vertaisarviointia ei ole, sillä arvioijat eivät ole vertaisasemassa vaan *valta*-asemassa, josta he voivat yksipuolisesti ja mielipiteenvaraisesti lyödä vaikka kuinka kovaa. Jos yliopisto haluaa myönteisen tuloksen, se lähettää työt tekijöiden omien ystävien arvioitaviksi – jos kielteisen, se laittaa kirjekuoreen heidän vihollistensa nimet ja ostaa arviot heiltä.

Vaikutusta tehostaa se, että arviointi tapahtuu yleensä anonyymisti salusiinien ja rullakardiinien takaa, jonne asiantuntijat voivat suojautua, kun taas arvostelun kohde taivutellaan paljastamaan itsensä, suunnitelmansa ja tuloksensa kokonaan sekä asettumaan vallankäytölle alttiiksi kaikkien tarkkailua ja rankaisemista käsittelevien oppikirjaesimerkkien mukaisesti. Tällaistako on avoin ja puolueeton tiede?

Anonyymiys yritetään toki pitää voimassa myös toisin päin, ja siksi suunnitelmat ja tutkimustulokset pyydetään arvioitaviksi ”nimettöminä”. Tämä on kuitenkin täysin näennäinen ja valheellinen tapa toimia. Todellisuudessa kaikki lukijat arvaavat kirjoittajan henkilöllisyyden hänen käyttämästään tyylistä, aiheista, viittauksista itseen, sananvalinnoista ja lähteistä, mikäli kirjoittaja on julkaissut aiemmin jotain. Oletus *referee*-menettelyn molemminpuolisesta anonymiteetistä on siis pelkkä kupla ja osa kansainvälisen

tiedeyhteisön valheellisuutta. Se on kotoisin luonnontieteistä ja vaikuttaa ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin tuhoisasti, sillä se ohjaa filosofeja itse sensuroimaan julkaisunsa sellaisiksi, ettei heidän persoonansa erottuisi niistä. Lopulta ainoiksi persoonan ilmaisuiksi jäävätkin kirjoittajien etu- ja sukunimet. *Referee*-menettely siis kaventaa filosofian toiminta-aluetta ja menetelmiä ja merkitsee eräänlaista persoonan kieltämistä. Filosofia kuitenkin on, ja sen tulee olla, henkilökohtaista ollakseen merkityksellistä.

Myös kansainvälisen tiedeyhteisön tapa perustella *referee*-menettelyä totuuden ja kriittisyyden tavoittelulla on kiero. Puolustuksekseen se markkinoi syyllistävää oletusta, jonka mukaan kansallinen tiedeyhteisö on sellainen yksimielinen ja pieni piiri, jossa ei voida tavoittaa kriittisiä arvioita. Toiseksi se pyrkii levittämään käsitystä, että kansainvälinen tiedeyhteisö on mittakaavansa mukaisesti kansallista tiedeyhteisöä puolueettomampi ja avarakatseisempi.

Nämä lähtökohtaoletukset ovat täysin virheellisiä. Kansainvälinen tiedeyhteisö ei ole samassa suhteessa kansallista tiedeyhteisöä isompi kuin koko maapallo on suurempi kansallisvaltiota, kuten Suomea. Kansainvälinen tiedeyhteisö voi muodostaa tieteenalakohtaisesti hyvinkin ahdasmielisen ja kapeakatseisen ympäristön, jota hallitsee jokin paradigma. Puolueellisuus tuskin vähenee kansainvälisessä tiedeyhteisössä, jossa kielten ja kulttuurien erot koetaan ongelmiksi ja jossa ajatuksia pyritään valamaan samaan muottiin. Ja kuten jo edellä osoitin, sitä hallitsevat angloamerikkalainen keskustelun perinne, ideologia ja sanasto, johon liittyvät naturalismi ja pragmatismi, siis massakulttuurin ja keskiluokkaisuuden asenteet. Kansainvälisyydelle uhrautumalla ei siis saavuteta välttämättä totuutta eikä puolueettomuutta edistävää etua, mutta voidaan kylläkin menettää kansalliseen yhteisöön ja läheisten ihmisten keskinäiseen tuntemiseen sisältyvä asiantuntemus.

Kansainvälisessä tiedeyhteisössä pidetään tavoiteltavana, että julkaisuja arvioivat asiantuntijat eivät tuntisi tekijöitä henkilökohtaisesti, jotta tutunkauppaan liittyvä puolueellisuus voitaisiin välttää. Tämä asenne on peräisin luonnontieteistä, joissa ajatellaan, että kaiken tiedon pitää olla yleispätevää ja tekijän sekä vastaanottajan henkilökohtaisista ominaisuuksista riippumatonta. Samoin katsotaan, että tekijät ja arvioitsijat ovat korvattavissa toinen toisellaan. Näin harvoin on edes luonnontieteissä. On ylipäänsä kyseenalaista nimittää julkaisuja arvioiviksi asiantuntijoiksi henkilöitä, jotka eivät tunne niitä tuottaneita ihmisiä. Eikö se johda pikemminkin täydelliseen asiantuntemattomuuteen? Parempi olisi, että tutkimussuunnitelmia ja tuloksia arvioisivat läheiset ystävät, jotka ymmärtävät tekijöitä, tai että tekijät toimisivat itse asiantuntijoina

omissa asioissaan. Tekijöiden osallisuus arviointiin synnyttäisi luottamusta ja ohjaisi heitä kantamaan vastuuta.

Jos tiedepoliittinen valta luovutetaan sokeasti maailman pihamaille, tuloksena on täydellistä ymmärtämättömyyttä ja kakofoniaa. Se puolestaan johtaa epäoikeudenmukaisiin päätöksiin, epäoikeudenmukaisuus turhautumiseen ja turhautuminen vihaan. Kansainvälisen vertaisarviointikäytännön vallitessa suunnitelmat, hakemukset ja julkaisut postitetaan Alaskaan tai Australiaan, jossa ”asiantuntijat” lukevat niitä pullonpohjat silmillään tapaamatta koskaan tekijöitä tai tuntematta heidän taustojaan, sekä antavat ihmisten kelpoisuudesta arvion pelkkien paperien perusteella. Tällainen tilanne on jokaisen henkilöstövalintaan erikoistuneen ammattilaisen kauhistus, ja sitä kautta yliopistotehtäviin voikin päätyä lähinnä persoonallisuushäiriöisiä tyyppejä, joiden ihmissuhteet ovat pilalla ja opetustaidot olemattomia.

Vertaisvartiointikäytäntö on kehno, kummallinen ja oudoksuttava jo siksikin, että se ei edusta muuta kuin riippuvuutta. *Referee*-menettelyssähän punnitaan, onko tutkimustulos joidenkin muiden ihmisten mielipiteiden mukainen, toisin sanoen tyydyttääkö se toisten käsityksiä ja pyyteitä. Ei siis ole ihme, että vertaisvartiointikäytännöissä ei hyväksytä mitään yksilöllistä eikä omaperäistä, vaikka se olisi kuinka filosofista. Ja filosofian ominaisuus on nimenomaan yksilöllisyys ja omaperäisyys, toisin kuin tieteen, jota leimaa kollektivismi.

Tämä riippuvuus ja toiseudenvaraisuus on käytännössä yhtä tyrmistyttävän hupsua kuin olisi lähteä siitä, että jokaisen ihmisen pitäisi olla toisten ihmisten mielipiteiden ja odotusten kaltainen. Se johtaisi vain vain mukautumiseen, sopeutumiseen ja oikeutuksen kerjuuseen sekä siihen jo Nietzschen ihmettelemään asiaan, miksi kaikkea pitää anella eikä mitään voisi ottaa reilusti, niin kuin poimisi suuhunsa kypsän hedelmän.

Pohjimmiltaan tämä riippuvuuteen ja toiseudenvaraisuuteen saattaminen on kuin henkistä väkivaltaa harjoittava perhe, jossa vanhemmat taivuttelevat jälkeläisiään olemaan naapurien ja sukulaisten toiveiden mukaisia eivätkä siten häpeä tuhota lastensa elämää oman kunnianhimonsa tyydyttämiseksi. Juuri tämän sairaan ja porvarillisen perinteen muuttumattomuuden vuoksi aikuiset ovatkin halki aikojen lähettäneet lapsensa myös sotiin, ja nuoret miehet ovat kaatuneet rintamalla syyllisten nimiä kiljuen samalla, kun heidän äitinsä ovat vastaanottaneet kotirintamalla tietoja voitoista ja tappioista niin kuin urheilu-uutisia.

Kansainväliseen vertaisarviointiin alistuminen merkitsee vakavaa haastetta filosofeille, sillä se ohjaa intentionaalisesti ristiriitai-

seen asenteeseen. Kansainvälisten kilpailijoiden ja vihamielisten sekä kateellisten kollegojen tavoitteena on säätää filosofian alkuehdot sellaisiksi, että suomen kielellä harjoitettava filosofia ei muka olisikaan minkään arvoista ja että siitä, mitä saa ja voi sanoa, päättävät joka tapauksessa muut kuin suomalaiset tai kirjoittaja itse. Kansainvälisyyttä vaativien internatsien koko asenne on pöyristyttävästi filosofian perusolemuksen vastainen, ja outoa onkin, miksi niin monet ihmiset itse suosivat filosofian asettamista kansainväliseen kontrolliin, vaikka he tietävät siitä olevan haittaa filosofialle ja filosofeille.

Kansainvälistymistä suositellessaan tieteilijät tulevat vaatineiksi sekä itseltään että muilta ihmisiltä jotakin sellaista, mitä he eivät itsekään halua. Tyypillistä on, että moni suomalainen tieteenharjoittaja panee päänsä silmukkaan ja tulee rajoittaneeksi omaa ilmaisunvapauttaan masokistisesti vaatimalla tuota kansainvälisyyttä ja osoittaakseen olevansa vähintään yhtä hyvä kuin Simo Salminen, joka lauloi, että ulkomailta palattua ”ei tarvitse tulla nenille hyppimään”.[219] Sen tapainen itsetehostus vaihtelee nöyristelyn ja pöhötaudin välillä ja kertoo huonosta kansallisesta identiteetistä.

Naurettavaa on, että kansainvälisyyden kahleisiin ripustauduttuaan tieteenharjoittaja ei välttämättä saa edes sitä tavoittelemaansa virkaa, mutta riippuvuussuhteessa hän menettää henkisen itsenäisyytensä. Tämä defensiivisyys haavoittaa filosofien henkistä toimintakuntoa aivan niin kuin puolustelukannalle ajaminen yleensäkin. Puolustelun ja oikeuttamisen yritykset antavat huonon pohjan oman filosofian luomiselle. Sen vuoksi on parasta pysyä lojaalina vain itselleen, tehdä vain sitä, mitä todella haluaa ja toivoa, että virkakin myönnetään internationalistien painostuksesta huolimatta.

Eräs ongelma on kansainvälisten tutkijoiden yliedustus meille kuuluvissa viroissa. Kun muutamat suomalaisetkin tieteenharjoittajat alkavat ahdistella Suomessa suomeksi kirjoittavia filosofeja ja kun he nyt houkuttelevat omilla verovaroillamme perustettuihin virkoihin ulkomaalaisia, sellaiset suomalaiset pitäisi ajaa pois Suomesta: kerjäämään omaa oikeutustaan kansainvälisten lihapatojen ääreen ulkomaille. Toinen ongelma on juuri tämä: kansainvälisyyden normit ajavat tieteenharjoittajien rivit halki kotimaassa. Suomalaisetkaan eivät enää kokoa joukkojaan pakkokansainvälistämisen vastustamiseksi, sillä monet tieteilijät pitävät kansainvälisen tiedeyhteisön antamaa almua tärkeämpänä kuin suomalaista filosofiaa ja kulttuurielämää. Tämä näennäinen kosmopoliittinen rajattomuus on tyypillistä juuri tiedeyhteisölle, mutta vaarallisen harhakuvan se luo siksi, että todellisuudessa myös virkansa kansain-

väliseltä raadilta saanut saanut kotimaisen yliopiston professori nauttii suomalaisten veronmaksajien suopeudesta ja on suojassa vain niiden suomalaisten ihmisten varassa, jotka maksavat hänen palkkansa.

Jo edellä mainitsin, että kansainvälinen tiedeyhteisö tukahduttaa filosofian ihanteena olevaa omaehtoisuutta. Käytännössä sekä filosofia, tiede että niiden arvioiminen ovat puoluepolitiikkaa. Mutta pahimmalla tavalla ideologista puoluetoimintaa tieteen kansainvälisyydestä tulee siksi, että tiedeyhteisö ei myönnä puolueellisuuttaan avoimesti. Tässä suhteessa poliittiset puolueet ovatkin rehellisempiä, koska ne myöntävät tarkoitushakuisuutensa suoraan. Kansainvälinen vertaisarviointi on samanlaista kuin se, että sosiaalidemokraatit pakotettaisiin lähettämään puolueohjelmansa perussuomalaisten hyväksyttäviksi ja persut pakotettaisiin hyväksyttämään omat ohjelmansa demareilla. Näin syntyisi ehkä kompromisseja, mutta ne eivät olisi kuitenkaan ihmisten todellisten asenteiden mukaisia, sillä kukaan ei voisi edustaa itseään ja näkemyksiään vilpittömästi. Tällainen kiertely ja kaartelu antaisi siis vääristyneen kuvan yhteiskunnasta.

Mitä arvelette ihmisen aikaansaavan kirkossa, jos hän ei usko sen opetuksiin? Entä mitä voisi periaatteista eri mieltä oleva henkilö saada aikaan Amnesty Internationalissa, Greenpeacessa tai kirpputorilla? Kansainvälisessä tiedeyhteisössä toimiminen on samanlaista. Se ei merkitse, että juuri edellä mainituissa ryhmissä toimivat olisivat niin päteviä, että juuri he ansaitsisivat asemansa myös tieteissä. Mutta kansainvälisen toiminnan tarkoitushakuinen olemus on kokonaisuudessaan niin universalistinen, että se tukee vain monikulttuurisesti ajattelevien henkilöiden nimittämistä yliopistotehtäviin. Sitten he pyrkivät määräämään, mitä toiset ihmiset saavat ajatella ja sanoa, ja mihin tehtäviin muita saa tai ei saa nimittää. Samaa mieltä olemisen vaatimus ja puolueettomuus ovat yhtä vahvoja kuin Hollywoodin tuottamissa natsisminvastaisissa elokuvissa, ja kyseinen Universal-produktionismi muodostaakin eräänlaisen totalitarismin lajin myös itse. Huomaamattamme nämä hyvyyden apostolit totisesti jakavat maailman ”meihin” ja ”muihin”. Asenteellinen ripitys, joka vaatii tiedeyhteisön mielipiteisiin mukautumista, on tieteen etiikan ja filosofian vastaista.

Julkaisukäytäntöjen kannalta kansainvälisestä *referee*-menettelystä syntyy myös perustuslain vastaista ennakkosensuuria. Tieteissä kaikki, myös virheelliset käsitykset, pitäisi voida sanoa, sillä muutoin niitä ei voida kumota Karl Popperin fallibilismin perusajatuksen mukaisesti.[220] Tulkinnanvaraissa tieteissä, joissa ehdottomia totuuksia ei voida löytää eikä mikään ole sen enempää kumot-

tavissa kuin todistettavissakaan, pitäisi voida lausua, mitä haluaa. Funktionalistisesti katsoen argumentti on perusteltu jo siksi, että se on ylipäänsä sanottu. Muutoinhan sitä ei sanottaisi lainkaan, ja huomiota pitäisi keskittää erilaisten ajattelutapojen ymmärtämiseen – ei niiden pois karsimiseen jo ennen esittämistä. Keskusteltakoon siis asioista avoimesti jälkikäteen älköönkä supistako kujilla ja käytävillä etukäteen. Toisaalta ajatuksia ei pitäisi pyrkiä kieltämään myöskään niiden esittämisen jälkeen, sillä jälkikäteissensuuri vaikuttaa yhtä tuhoisasti sananvapauteen ja totuuden esille pääsemiseen kuin etukäteissensuurikin, mikäli ihmiset pelästyvät ja alkavat kuohia käsityksiään itsesensuurin muodossa.

Edellä mainituista syistä kansainvälisessä tiedeyhteisössä ei yleensä suostuta ymmärtämään mitään. Kansainvälinen tiedeyhteisö toimii kuin kassajonossa etuileva turisti, joka kiilaa edellesi, nostaa ylpeästi nokkaa, tukkii korvansa ja tiuskaisee protesteihisi, että ”I don’t understand”. Siten hän pyrkii suojautumaan englanninkielisyyden taakse toivoen, että olet juntti suomalainen joka ei ymmärrä englantia ja on kykenemätön puolustamaan oikeuksiaan. Hän siis vaatii, että sinun pitää puolustaa itseäsi Suomen maaperällä sellaisin keinoin, jotka hän itse määrää, eli englanniksi. Kansainvälinen tiedeyhteisö on yhtä ilkeämielinen. Muutamilla Suomen paikkakunnilla etuilevat asiakkaat palautetaankin suomalaisten toimesta suoraan jonon perälle.

Pakkokansainvälistämisen ja internationalistisen *referee*-menettelyn haitat koettelevat yliopistolaitosta, jossa ne ovat johtaneet rekrytointiongelmaan. Tieteenharjoittajat asettuvat ynisten kontalleen kansainvälisyyden edessä vaikka tietävätkin, että siitä on vahinkoa heille ja kansalliselle yliopistolaitoksellemme. Me emme saa silloin itse päättää, ketkä yliopistoissamme antavat opetusta ja ketkä viroissa toimivat, vaikka päteviä suomalaisia on tarjolla pilvin pimein. Tämä on suomalaisen tieteen raiskausta. Niinpä häviän mieluummin virkakiistoissa ja poistun yliopistosta kuin jään katselemaan, kuinka maamme, kielemme ja ajatteluperintömme häviää kartalta ja pilataan toisella. Mutta minulla on muutenkin erilainen käsitys niin yliopistosta, opiskelijoista kuin Suomen kansastakin, kuin noilla kansainvälisyyskiiman riivaamilla.

Tiedeyhteisö voi syyttää minua anarkismista, mutta tavallaan se itse tuottaa anarkismin, sillä ainoiksi toimintamuodoiksi sen omassa kahlitsevuudessa jää juuri anarkia, joksi vapaa filosofia väistämättä leimataan. Kurja lopputulos on, että kansainvälisissä yhteyksissä ei koskaan sanota mitään *syvällistä*. Myös kanssani eri mieltä olevat ovat voineet milloin tahansa lähettää julkaisunsa minun vertaisarvioitaviksi, mutta yhtään postia ei ole tullut.

All rights reserved.
All wrongs reversed.

Maininta tietokoneohjelmassa

12. *Avoimuuden anarkismi*

Edellisissä luvuissa esitetyn perusteella Sinä, hyvä lukijani, olet ehkä pannut merkille, että minun mielestäni maailmassa on paljon vikaa. Mutta ovatko virheet sittenkään maailmassa itsessään, vai onko oletus siitä, että asiat voisivat olla paremmin, toiveikkuudessaan liian hyväuskoinen? Miksi esimerkiksi tieteen tai filosofian pitäisi olla muita elämänalueita parempia?

Anarkistiselta kannalta katsoen maailmanparantamisesta luopuva filosofi antaa aseet käsistään – ja tekee sen turhaan. Omista toimintaehdoista kiinni pitäminen vaatii jatkuvaa taistelua. Tämä johtuu siitä, että myös tieteenharjoittajien toimintaehdot riippuvat hyvin konkreettisista asioista, kuten rahasta. Asiaa havainnollistaa seuraava esimerkki. 1970-luvun sarjakuvassa Aku-setä menee Roope-sedän luokse (s)anoen ”Roope hyvä, voisitko antaa vähän lisää liksaa?” jolloin killinkejään lapioiva Roope tiuskaisee kassaholvin sisältä: ”Ainako *sinä* ajattelet vain rahaa?”

Nykyään on toisin. Vain köyhä ylenkatsoo rahaa, tietää 19-vuotias ja aloittaa tieteelliset opinnot tarkoituksenaan ansaita hieman lisää rahaa. Miksi nuori ihminen tekisi mitään muuta? Kun ei ole rahahuolia, on yksi huoli vähemmän. 23-vuotiaana hän huomaa, että tiede on muutakin kuin rahan ansaitsemista. Kolmekymppisen mielestä tieteellä eläminen on onnenongintaa. 40-vuotiaana filosofi oivaltaa, että yliopisto on sumppu ja ihminen on kala. Kun kala on uinut ensimmäiseen osastoon, hänellä ei ole muita vaihtoehtoja kuin uida syvemmälle, maisteriksi. Kun kala on uinut maisteriksi, hänellä ei ole muita mahdollisuuksia kuin pyrkiä seuraavaan osastoon, tohtoriksi, ja sen jälkeen dosentiksi tai professoriksi. Koko ajan sumppu suppenee ja kala stressaantuu. Sumpun perällä on luukku, josta päädytään paistinpannulle.

Kiitollisen hiljainen sushipastan möyhennys on filosofisen dynamiittikalastuksen vastakohta. Siksi olen rohkaissut myös heikoimpia ja alistetuimpia professoreita korottamaan äänensä tulosajattelua vastaan. Taloudellisten resurssien ohella filosofian tärkeitä toimintaehtoja ovat *julkisuus* ja mahdollisuus *suoraan toimintaan*.

Sananvapaus on anarkistifilosofin kalleinta omaisuutta, kun taas suoran toiminnan filosofiaa edustaa esimerkiksi ekoanarkismi. Tosin ekoanarkismi voi tarjota esimerkin myös eräiden anarkististen periaatteiden kieroutumisesta. Sen kautta on kierretty keskeisiä yhteiskunnallisia ongelmia samalla, kun ekoanarkistien eräät toimintamuodot ovat ritualisoituneet vain aggressioiden ilmaisuiksi.

Väärää anarkismia: ”Peace for trees, please!”

Aseistakieltäytyjät, työstä kieltäytyjät ja hakkerit tekevät tärkeää työtä oikeudenmukaisemman maailman hyväksi. Mutta on myös paljon ”väärää anarkismia”. Se on symbolista, vaikutuksetonta ja tehotonta. Tämän anarkismin alkuperä on naturalistinen ja universalistinen. Kettutyttöjä meillä kyllä riittää, mutta missä ovat nuoret vihaiset miehet? Heitä odottaisi löytävänsä sieltä, missä tiedetään, kuinka asioiden *pitäisi* olla, eli filosofian laitoksilta. Niiden piirissä ollankin ilmeisesti tyytyväisiä, kun taas sihteeriä ja kuukausipalkkaa vaille jätetyt filosofit ovat hyvin, hyvin vihaisia.

Oletteko nähneet opiskelijoiden mellakoivan omasta asuntokurjuudestaan huolestuneina? Oletteko kuulleet nuorison taistelevan ”tikarein, kiväärein ja dynamiitin avulla” opintotuen leikkauksia vastaan? Poliittisen asennemuokkauksen kautta nuoret on ehdollistettu niin kilteiksi, että he eivät näe, kuinka heitä vedetään nenästä. He ovat kiinnostuneita kettujen asumisoloista tai globaalitalouden ongelmista. Kettuhan se vasta ahtaasti asuu, kettu on tämän yhteiskunnan moniongelmainen! Olen nähnyt yliopisto-opiskelijoiden ponnekkaasti kampanjoivan ”pitkiä eläinkuljetuksia” vastaan, mutta he eivät ole olleet yhtä huolissaan yliopisto-opintojensa pitkittymisestä – saati valtiovallan yrityksistä lyhentää niitä keinotekoisesti. Entä missä ovat talouden tärkeimmät pulmakysymykset? ”Toisella puolella maapalloa tietenkin”, vastaa asennemuokkauksen 20-vuotias uhri. Tulisiko mitään mieleen? Milloin olette nähneet eläinaktivistin huolestuneen siitä, että eläinlääkärit kiskovat koirilta irti niiden pallit? Suojelun kohteeksi kelpaa sympaattinen turkiseläin, joka sopii siirtymäobjektiksi aktivistille, mutta anarkismi voisi olla tietoisempaakin. Se voisi kohdistua aggressioita herättävien ongelmien asianmukaisiin syihin.

Epäilyttävintä kettutyttöjen anarkismissa on se, että ollessaan eräänlaista pienoisterroria se rikkoo anarkismin *pasifistista ideaa*. Turkistarhaiskuihin erikoistunut ekoanarkismi muodostuukin pelkäksi ritualisoidun aggression ilmaisuksi, eikä se saa aikaan poliittisesti vaikuttavia tuloksia. Ongelmana on, että se aloittaa *kulutus-*

ketjun väärästä päästä: tuottajista. Ekoanarkistit näyttävät ajattelevan Jean Babtiste Sayn (1767–1832) muotoileman kansantaloustieteen lain mukaisesti, että ”tarjonta luo oman kysyntänsä”. Kieltämättä näin onkin, mutta vain osaksi. Kyllä myös kysyntä luo tuotantoa. Tuskin huumausaineiden leviämisestäkään voi syyttää vietnamilaista unikon viljelijää, joka on tuotantokoneiston ja siihen liittyvän kiristyksen uhri siinä missä heroiinin käyttäjä itsekin. Samaan tapaan myöskään radionauhureiden kysyntää ei voitaisi lopettaa vain murskaamalla maan tasalle kaikki maailman radionauhuritehtaat. Siitä seuraisi, että yhä useammat jäisivät vaille radionauhuria, ja niiden statusarvo saattaisi jopa nousta. Johdonmukaisempaa olisi vedota kuluttajiin tekemällä selväksi, että on kerta kaikkiaan *out of time* kantaa mukanaan radionauhuria ja että siitä on katu-uskottavuus poissa. Vastaavalla tavoin myös ekoanarkistit voisivat ohjailla markkinoita ja kysyntää valistuskampanjoilla, jotka opettaisivat, kuinka epäeettistä ja ajattelematonta on käyttää esimerkiksi turkiksia. Näin ekoanarkistit vetoaisivat *kulutusketjun vaikutusvaltaisempaan päähän, kuluttajiin,* ja saisivat aikaan pysyviä käyttäytymismuutoksia. Käytännössä se merkitsisi markkinavoimien valjastamista valistuneen kuluttajapolitiikan hyväksi.

Ekoanarkismin tavoitteet ovat siis sinänsä kannatettavia, mutta menettelymuodot ovat vedonneet kuluttajien äänestyspäätöksiin tavoilla, jotka ovat saattaneet ekoanarkistien ihanteet outoon valoon. Ne eivät ole olleet omiaan rohkaisemaan ekoystävällisiin kuluttajavalintoihin. Sikäli kuin naturalismilla tarkoitetaan luontoystävällisiä toimintaperiaatteita, siinä ei ole arvostelemista. Mutta ei luonnonkaan pitäisi olla sellaisen palvonnan kohde kuin se on esimerkiksi Pentti Linkolan (1932–2020) ajattelussa. Luonto viruksineen, bakteereineen, rajumyrskyineen ja suurine petoeläimineen on myös ihmisen pysyvä vihollinen. Luonnon suojelemisessa on kyse ihmisen omasta eloonjäämisestä, kuuluuhan ihminenkin tavallaan luontoon. Suurin osa maapallon ekologisista ongelmista on tätä nykyä ihmisen itsensä tuottamia. Niinpä myös se, joka etsii syyllistä meneillään olevaan ekokatastrofiin, voi lausahtaa niin kuin Madame Castafiore Tintti-sarjakuvassa: ”Ah, ma nauran, kun kuvani nään – kauniina peilissä nään!” (Alun perin Charles Gounod’n oopperasta ”Faust”.)

Mutta mitä sitten olisi ”oikea anarkismi”? Jos asiaa ajatellaan ekologisin perustein, voidaan päätyä lähinnä yhteen johtopäätökseen. Oikeaa anarkismia olisi se, että kettutyttö ja kettupoika huomaisivat soluasuntolansa muistuttavan kettutarhaa. He myöntäisivät asian, jota heteroarvoille rakentuva luontoliike ei kannatuksen

menetyksen pelossa kerro: *liiallinen väestönkasvu* itse asiassa on syypää kaikkiin maailman ekologisiin, sosiaalisiin ja taloudellisiin ongelmiin. He käyttäisivät kondomia ja pitäisivät ihanteensa.

Ekoanarkistien ja muiden yhteiskunnalliseen toimintaan yltyneiden anarkistien rabulismi ilmentää nyt lähinnä ritualisoitunutta aggressiota sekä tietyn ristiriitaisuutensa että erityisesti sen ahdistusta kanavoivan peittelemättömyyden vuoksi. Kun yhteiskunta ei luo järjestyksiä, arvohierarkioita tai olemisen perusteita elämänsä merkityksistä tyhjentyneelle nuorisolle, on luonnollista, että se ottaa arvoperustan omiin käsiinsä ja pyrkii luomaan ja ilmaisemaan arvohierarkioita symbolisen toiminnan kautta.[221] Usein symboliikan takana piilee myös substanssi. Käytännössä toiminta jää kuitenkin pelkän performanssin tasolle eikä sillä ole todellista vaikutusta. Tämä johtuu siitä, että kyseisiltä ryhmiltä puuttuu harkittu toimintaohjelma, tavoite ja tehokas organisaatio. Kenties eräs syy niiden puuttumiseen on keski-ikäisten ja ihanteistaan luopuneiden ihmisten välinpitämättömyys. Entisinä aikoina yhteiskunnallisen toiminnan resurssit tarjosi puolue. Nykyään, kun muutospyrkimykset eivät kanavoidu puolueiden kautta, esikuviksi on tarjolla vain Linkolan kaltaisia legendoja. Intellektualisoituminen ja erakoituminen eivät kuitenkaan kanavoi mielipiteitä politiikkaan asti, ja niinpä myös ekoanarkisteille voisi suositella paluuta takaisin politiikkaan, mahdollisesti jopa puoluetoiminnan piiriin.

Nyrkki nousee netissä, anarkisti asuu vapaudessa

Vielä 1980-luvulla katsottiin, että kapitalismia ja sosialismia erottavat etupäässä omistusolot ja monipuoluejärjestelmä, joka toisesta puuttui. Mutta demokratian ihanteen ja kansankapitalismin väljähdyttyä ihmiset ovat oivaltaneet elävänsä myös meidän oloissamme yhä enemmän vuokralla. Monet muistavat, kuinka niin sanotut jäsenkirjatoimittajat lirkuttelivat liennytyksen vuosina: ”Sosialismi ei eroa kapitalismista mitenkään muutoin kuin siten, että vain *talousjärjestelmä* on erilainen!” Talousjärjestelmän mukana tuli ja meni sitten myös poliittinen järjestelmä, oikeusjärjestelmä ja koulutusjärjestelmä, ja tilalle astui muun muassa *gulag*-järjestelmä.

Nykyisenä aikana, jolloin kapitalismilta on kaatunut vastavoima, voi taas kysyä, oliko erona sittenkään mikään muu kuin juuri tuo ”talousjärjestelmä”. Siinä määrin kapitalismi ja sosialismi alkavat muistuttaa toisiaan, aivan niin kuin pitkään naimisissa olleet aviopuolisot, jotka ovat vuosien ajan lusikoineet kaurapuuronsa peilikuvaharjoituksen tavoin samassa tahdissa. Esimerkiksi Kiinan kan-

santasavallassa kommunismi ja kapitalismi paiskaavat nyt kättä, kun suuryritykset siirtävät tuotantonsa halvan työvoiman maahan, jossa työolot ovat kurjat ja ammattiyhdistyksiä ei sallita. *It connects the people.*

Kapitalistisia ja sosialistisia totalitarismeja yhdistää ennen kaikkea samanlainen asenne sananvapauteen. Varomattomista sanoista saattoi sosialismissa seurata 10–15 vuoden pakkotyörangaistus, kun taas kapitalismissa ihminen menettää vain työpaikkansa ja yhteiskunnallisen luottokelpoisuutensa ikuisiksi ajoiksi. Sen sijaan anarkistiselle filosofialle on ominaista mahdollisimman laaja sananvapaus ja sensuroimaton tiedonvälitys. Jos tiedonvälityksen subjektiivisuutta ei myönnetä, toimittajien subjektiiviset objektiivit kuvaavat eteemme maailman, joka on pahimman kerran sanojen vankina.

Kysymykseen, missä anarkismi nykyään sijaitsee, voi vastata anarkismin asuvan tätä nykyä Internetissä. Kaikeksi onneksi Internetistä on tullut informaation Amazon, josta ihmiset ensimmäiseksi etsivät hakukoneillaan tietoa. Netissä ilmestyviä vasemmistoanarkistien lehtiä ovat karjalaisten *Punamusta*, lappalaisten *Villi Pohjola* ja helsinkiläisten *Kapinatyöläinen* sekä kansainvälinen *Processed World*. Oikeistoanarkistien lehtiä puolestaan ovat jo lopetettu *Sinivalkoinen ylpeys* ja Internetissä julkaistava *Suomen sisu*. Vaikka ei kannattaisi kummankaan suuntauksen ajatuksia sinänsä, voi puolustaa heidän oikeuksiaan saada näkemyksensä julki. Tämä voi sitten johdattaa yleisöä joko ajatusten hyväksymiseen tai niiden hylkäämiseen. Filosofiselle anarkistille tärkeintä on mielipiteiden vapaa välittyminen. Näin voidaan taata myös se, ettei kielletyistä hedelmistä tule liian houkuttelevia vain siksi että ne ovat kiellettyjä.

Jokainen voi nykyään julkaista Internetin ilmaispalvelimilla, kuten *Blogspotin* blogisivuilla, melkein mitä haluaa. Merkittävimmän avauksen vapaaseen uutistoimintaan teki kuitenkin *Vaikuttava tietotoimisto*, jonka kansainvälisellä palvelimella kuka tahansa voi julkaista minkä uutisen tahansa. Tämä onkin johdattanut virallisia totuuksia varjelevaa tiedonvälityksen valtavirtaa nieleskelemään sitä vaikeasti sulavaa palaa, että ”julkaisukynnystä ei enää ole”. Vaikuttava tietotoimisto on jo tosin joutunut lopettamaan toimintansa, mutta vapaan tiedonvälityksen alueella yritys tuskin jää viimeiseksi.

Internetiin perustuva tiedonvälitys on tehnyt totta anarkistisesta sananvapaudesta. Siitä, tekeekö anarkistinen sananvapaus totta uutisista itsestään, ei tarvitse enää piitata. Sananvapaudella ja moniarvoisuudella on aina taipumus edistää totuuden julkituloa,

toisin kuin kontrollin kahleilla. Kulissien takaa lausuttava kuiskaus ei liene vähemmän kiinnostava kuin päivälehdessä julkaistu uutinen. Esimerkillisesti tämän todisti anonyymina julkaistun *Sonera-kirjan* ympärille kerääntynyt julkisuus. Myös median valtavirta hakee nykyisin uutisensa Internetistä. Netti ilman etikettiä on anarkiaa parhaimmillaan. Näin on vieritetty paikoilleen yksi totuuden ilmitulon kulmakivi, ja samalla on poistunut eräs este sananvapauden tieltä. On tosin vaikea sanoa, mitä arvoa "totuudella" sinänsä voi olla maailmassa, jossa yhtä ja oikeaa totuutta ei ole pitkään aikaan ollut olemassakaan.[222]

Kamanat kohottukohot, kynnykset alentukohot

On tiedotusvälineitä, kuten radio, jossa tänään kerrotaan tämän päivän totuus. Paikallisradioiden dj:t sanovat: "Kerromme ensimmäisenä viimeisimmät juorut." On sanomalehtiä, joissa tänään tiedetään se, mikä on totta huomenna. Niiden toimittajat puolestaan lausuvat: "Kerromme huomisen uutiset jo tänään." Merkityksellisintä informaatiota on kuitenkin se, jonka kautta saadaan esimakua siitä, millainen todellisuus on kymmenen vuoden kuluttua. Tästä syystä anarkistiliikkeiden ja -filosofien keskinäinen tietojenvaihto kiinnostaa myös salaisia poliiseja. Tiedon panttauksesta ja laajasta kontrolloimisesta johtuen suurin osa merkityksellisestä informaatiosta oletetaan nykyään itsestään selvästi salaiseksi. Siksi jokaisen, joka haluaa lehdistötiedotteensa välittyvän lukijoille tehokkaasti, pitää naamioida tavallisimmatkin tiedonantonsa *paljastuksiksi* tai *tietovuodoiksi*. Totuuden ilmitulon ehtona pidetään sitä, että se on löydetty tieteen tai tiedon valtavirtojen ulkopuolelta. Se, että merkityksellinen tieto oletetaan automaattisesti salaiseksi ja salainen tieto merkitykselliseksi, on *tukenut* erilaisten pienryhmien kykyä saada ajatuksensa esille. Jos siis haluat uutisesi välittyvän mahdollisimman laajalle, tee selväksi, että kyse on ehdottoman salaisesta tiedosta! Myös sensuuri auttaa salaamisessa, ja sitä kautta se edistää kiinnostuksen heräämistä ja tiedon leviämistä.

Julkisen sanan suhtautuminen on ollut anarkisteille viime aikoihin asti ongelma. Monet suuret tiedotusvälineet vaikenevat tahallaan anarkistiliikkeiden, kuten Attacin, periaatteista ja raportoivat vain väkivallasta. Sillä tavoin ne pyrkivät peittelemään taustalla olevaa filosofiaa, ylläpitävät keskustelemattomuutta ja ovat siten osasyyllisiä väkivaltaan. Julkisuutta suodaan vain sellaisissa yhteyksissä, joiden kautta anarkistien asian toivotaan välittyvän yleisölle mahdollisimman kielteisessä sävyssä. On myös useita anarkis-

teina pidettyjä henkilöitä, joille julkisuutta ei myönnetä lainkaan ja jotka yritetään sulkea aktiivisilla toimenpiteillä kommunikaatiosaartoon. Tällaisten viestinten asennoituminen muistuttaa 1960-luvun politiikkaa, kun kristillisten kirkkojen piispat yrittivät vaieta seksuaalivähemmistöjen kansalaisoikeustaistelut kuoliaaksi – siinä onnistumatta. Umpimielisyys kääntyi nopeasti heitä itseään vastaan.

Internet on luonut maailman, jossa julkaisukynnystä takaisin haikaileva osapuoli voi ainoastaan myöntää tappionsa. Uusi sananvapauslaki (460/2003), joka koettaa kylvää kontrollin kahleita Internetiin, perustuu väärään käsitykseen niin sananvapaudesta kuin Internetin olemuksestakin. Koko sananvapauslain käsite on Internetin avaaman tulevaisuusikkunan karmeista katsottuna säälittävä. Sille, joka heittäytyy poikkiteloin Internetin monikaistaiselle valtatielle, ei voi olla sijaa tässä maailmassa. Teknisen faktisiteetin eteen tuomia tosiasioita ei voi pysäyttää eikä väistää seisomalla jarrupolkimen päällä ja tulematta peräänajetuksi. Internet onkin nyt erilaisten etujen ja oikeuksien taistelukenttänä toimiva "intressnet". Demokratiaa ja avointa yhteiskuntaa tukee rajoittamaton mielipiteen- ja ilmaisunvapaus. Siksi ei ole ihme, että niin monet ovat niin huolissaan, ja tämä onkin antanut perinteisille medioille aihetta itsetutkiskeluun.

Sananvapauden säännöstely ilmenee esimerkiksi siinä, kun päivälehti vaatii nimet mielipidekirjoittajilta mutta esittää paraatipaikan pääkirjoituksensa "lehden" kantoina kertomatta *kenen henkilön* mielipiteitä ne ovat. Tässä mielessä pääkirjoitusinstituutio näyttää naurettavalta. Toisaalta tieteellisissäkin aikakauslehdissä jutut alistetaan kontrollille, jonka kautta kirjoittajat tehdään riippuvaisiksi lehden toimitusperiaatteista, ideologiasta ja toisista kirjoittajista. Yleisten tiedotusvälineiden ja lehtien ongelma on, että niissä jutut myös tasalaatuistetaan sulauttamalla ne massaan, toisten kirjoitusten keskelle, missä niiden sisältö relativoituu ja voi saada täysin vääristellyn merkityksen.

Tulevaisuudessa kirjailijan ei tarvitse enää odottaa omaa kuolemaansa vapautuakseen kollegojensa kateudesta ja saadakseen teoksensa julkaistuksi. Muusikon tai toimittajan ei tarvitse alistua noudattamaan julkaisijan tai tuottajan mielipiteitä. Ajatuksensa voi esittää muutoinkin kuin postuumisti. Tämän on tehnyt mahdolliseksi juuri Internet-pohjainen julkaisutoiminta.

Nettijulkaisemisen ainoa ongelma liittyy tyyliin. Internetissä julkaistavat tekstit, kuvat ja muu aineisto ovat luonnollisesti huikean tyylikkäitä, koska ne on tuotettu vailla rajoituksia ja kontrollia. Internetissä tapahtuu sama kuin poptaiteen näyttämöllä, jossa esi-

tykset muuttuvat kärjistystensä ja ylilyöntiensä ansiosta taiteeksi. Kertoessaan ihmisten elämänkokemuksesta Internetin kotisivuilla julkaistu aineisto välittää aina myös inhimillisiä merkityksiä. Moniakaan ihmisiä tuskin kiinnostaa lukea kontrollin läpäisseitä tai muokattuja ajatuksia. Ihmiset ovat kiinnostuneita toisten ihmisten mielipiteistä sellaisina kuin ne tulevat mieleen. Tämä selittää myös sen, miksi kirjallisuuden historian tutkijat hakeutuvat aina alkuperäisten käsikirjoitusten ääreen.

Nettijulkaisemisen on väitetty heikentävän sanankäytön etiikkaa, mutta tosiasiassa vapaa nettijulkaiseminen kohottaa julkaisutoiminnan moraalia. Entistä useampi ihminen voi sanoa mitä haluaa ja artikuloida mielipiteensä ilman, että hänen sananvapauttaan rajoitetaan. Näin päästään eroon koko sananvapauden kontrolloimisesta. Sananvapautta itseään onkin pidettävä korkeampana arvona kuin esimerkiksi mielipiteiden esittämisen korrektiusnormeja.

Filosofiselta kannalta tärkeää on, että jos sananvapautta kuohitaan korrektiusvaatimusten nojalla, emme saa koskaan tietää, mitä ihmiset tosiasiassa ajattelevat. Niinpä sananvapauden rajoittaminen kohdistuu filosofian viestinnällisiä ihanteita vastaan. Tällöin on tärkeää pohtia, miksi joillekin tahoille on tärkeää estää kriittinen keskustelu ja miksi ajatuksia ei saisi sanoa. Hienohipiäisyyden tai loukkaantumisen varjolla esitetyt sananvapauden rajoittamispyrkimykset eivät ole niinkään oikeuksien puolustamista kuin hyökkäyksiä filosofista elämänasennetta ja kriittisen keskustelun edellytyksiä kohtaan. Sitä vaativat ja sen mukaan toimivat ne, joiden edun mukaista on kieltää avoin mielipiteiden vaihto, keskustelu ja kritiikin esittäminen sekä korvata todellinen filosofia pelkällä vallankäytöllä. Sananvapauden vaimentaminen onkin usein vain puolustelun tai uhriksi tekeytymisen verukkeella harjoitettavaa vallankäyttöä. Sitä toteuttavat esimerkiksi etujaan varjelevat yritykset ja hallintoviranomaiset mutta entistä useammin myös yksityishenkilöt.

Edes sen, että lennokkaat lauseet koetaan herjaaviksi tai solvaaviksi siinä rikoslain tarkoittamassa merkityksessä, jossa niistä voi olla haittaa kohteena oleville henkilöille, ei pitäisi riittää perusteeksi sananvapauden rajoittamiseen tai mielipiteiden tuomitsemiseen. Onhan esimerkiksi yhteiskuntakritiikin tehtävänä usein kääntää koko laivan kurssia, ja siksi sillä pitääkin sallia olevan vaikutusta asioihin. Asiaa valaisee, jos kysytään, pitäisikö vaikkapa poliitikon tai tiedemiehen arvosteleminen kieltää sillä perusteella, että kritiikki voi pudottaa hänen kannatustaan tai haitata hänen uraansa. Ei varmasti. Asettuessaan tiettyyn yhteiskunnalliseen ase-

maan hän tietoisesti asettaa itsensä ja hänet myös asetetaan alttiiksi monipuoliselle tarkastelulle ja arvostelulle. Siksi polittinen ja tieteellinen toiminta onkin rajattu kunnianloukkaukseen perustuvan sananvapauden rajoittamisen ulkopuolelle, mutta sananvapauteen ei pitäisi kajota myöskään muilla, kuten kansanryhmiä vastaan suunnattuun kiihotukseen, liittyvillä verukkeilla. Kuuluuhan myös kansankiihotus demokratiaan silloin kun on kyse ongelmien osoittamisesta, kannatuksen hankkimisesta ja vaihtoehtojen tarjoamisesta.

Sananlaskun mukaan vain huorat ja varkaat huutavat kunniansa perään, mutta jokainen kunniallinen kansalainen pitää itse huolta maineestaan. Mikäli kohtaa arvostelua, siitä ei pidäkään loukkaantua, vaan pitäisi pohtia, onko se ansaittua, ja mahdollisesti muuttaa käyttäytymistään. Sensuuri ja sananvapauden kuohiminen ovat usein myös tehottomia. Monessa tapauksessa ne vain lisäävät kiellettyjen asioiden kannatusta, kun ihmiset päättelevät niissä olevan jotain hyvää sillä perusteella, että viranomaiset ovat ne kieltäneet. Näin syntyy kielletyn hedelmän houkutus, kansanryhmät voivat hurjistua, ja kannatus saattaa lähteä myös aiheettomaan lentoon. Kun tiedonvälityksen kahleet Internetin myötä murtuvat, yhä useammat ihmiset voivat vapautua äänettömyydestä ja ilmaista näkemyksiään tasapainoisesti. Perimmältään tämä on vain demokratian alkuperäisen ihanteen mukaista.

Tulevaisuudessa omakustantaminen yleistyy. Muutaman vuoden sisällä markkinoille tulevat kotitietokoneet, joissa toimii oma tiedostopalvelin. Tarvittaessa palvelimen voi myös vuokrata tai sijoittaa pilveen. Niiden kautta kuka tahansa Internet-yhteyden haltija voi ylläpitää omaa sivustoaan, jolla voi julkaista esimerkiksi tekstiä tai kuvia tai levittää musiikkia ja videoita. Muusikot kuten Toni Wirtanen ja Elastine ovat tämän alan pioneereja. Levy-yhtiöt käänsivät heille selkänsä, mutta he ovat menestyneet mainiosti omien tuotantoyhtiöidensä produktioilla. Vitsikästä on, että melkein kaikille muillekin menestyneille artisteille, kuten Beatlesille, Nylon Beatille ja Dingolle, vastattiin aikoinaan tuottajien pöydän takaa, etteivät heidän esityksensä tulisi missään tapauksessa menestymään.

Internet-pohjainen tiedonvälitys suosii moniarvoisuutta ja vähentää lehti-, kustannus- ja televisiomonopolien yksinvaltaa. Suurissa medioissa höyhenenkevyetkin murjaisut muuttuvat helposti moukarin iskuiksi. Siksi suuret mediat ovat oman valtansa vankeja ja joutuvat itse rajoittamaan suorapuheisuuttaan. Sen sijaan pienessä mediassa toimittajan vaikutusvalta ja persoonan käyttö voivat ulottua huomattavasti laajemmalle. Anarkistin onkin parempi olla tär-

keä toimittaja pienessä mediassa kuin vähemmän tärkeä toimittaja suuressa mediassa. Ihmiset lukevat nykyisin kiinnostuneina nimenomaan pieniä ja laadukkaita kulttuuri-, tiede- ja mielipidelehtiä. He seuraavat mielellään marginaalimediaa. Epäkaupallisen median lumoissa ei tarvitse pelätä joutuvansa sellaisen asennemuokkauksen uhriksi, joka tiedotusdiktatuurien massakulttuurissa johtaa yleisön lopulta supermarketin jonoon. Tiedotuksen valtavirta on viihteen turha puro.

Mutta uuden median lumovoimalla on myös vakavia rajoituksia. Arveluttavaa on digitaalisuus, joka ei valehtele. Juuri digitalisoituminen on tehnyt esimerkiksi teleseurannasta arkipäiväistä. Kaikki soitetut puhelut tallentuvat puhelinoperaattoreiden tiedostoihin, joista voidaan selvittää, kuka sinulle on soittanut, kenelle sinä olet soittanut ja milloin. Myös olinpaikkasi voidaan jäljittää aina, kun mukanasi on avoinna oleva gsm-puhelin. Demokraattiseen viestintään liittyy kaksisuuntaisuus, jota digitalisoituminen lisää, mutta digitaalisen television aikakaudella verkon ylläpitäjä voi myös selvittää, mitä kanavia kotitalouksissa katsellaan. Orwellilainen yhteiskunta, jota leimaa ihmisten kontrollointi ”kaukovarjostinten” avulla, toteutuu siis todellakin, mutta pari vuosikymmentä myöhässä.

DDR:stä tuotiin meille muutakin kuin opintoviikkojärjestelmä, Trabant-henkilöautoja ja ekonomi Lenita Airiston kadehtimia seksikkäitä urheilusukkia. DDR:stä on peräisin televisioiden ja kirjoituskoneiden rekisteröinti. Myös nyky-Suomessa salainen television katselu ja chattailu ovat tulleet entistäkin vaikeammiksi, sillä sen enempää digitaalinen vastaanotin kuin Internet-yhteyskään eivät suostu toimimaan ilman tiettyyn laitteeseen identifioitua sopimusta. Digitaalinen tiedonvälitys teki lopun television lupamaksujärjestelmästä ja ilmaisesta television katselusta, ja albanialainen *tv-luvan* käsite korvautui ihmiskasvoista sosialismia edustavalla Yle-veron käsitteellä. Ip-identifikaatio puolestaan paljastaa, mistä osoitteesta Internetiä käytetään.

Kryptistä anarkiaa

Suojellakseen itseään tarkkailulta digitaalisen median hyödyntäjät ovat pyrkineet järjestymään niin sanotuiksi kryptoanarkisteiksi. Kryptoanarkismilla tarkoitetaan Internetin mahdollistamaa anonyymia viestintää, jossa osapuolet kryptaavat eli salakirjoittavat itsensä nimimerkkien tai keksittyjen identiteettien taakse. Niin he katsovat voivansa suojella yksityisyyttään ja sitä kautta yksilön-

vapauttaan. Kryptoanarkistit eivät pyri hyökkäämään Internetiä tai palvelimia vastaan, kuten tietokonehakkerit, vaan ainoastaan ottamaan digitaalisesta tiedonvälityksestä kaiken hyödyn irti luopumatta tietosuojastaan. Kryptoanarkistien puolustuksellisuus onkin paikallaan, sillä Internet on tehnyt sekä tietojenvaihdosta että ihmisten elämästä entistä julkisempaa ja samalla haavoittuvampaa.

Käytännössä kryptoanarkistit tähtäävät virtuaalisten yhteisöjen luomiseen samaan tapaan kuin muutamat roolipelaajat. Siten he toimivat vaihtoehtoisten arvoyhteisöjen perustajina ja tarjoavat toisilleen verkossa leviäviä utopioita. Virtuaalisuuteen ja salanimiin perustuvissa yhteisöissä, kuten chat-huoneissa ja irc-gallerioissa, jäsenet ovat suojassa anonymiteetin takana, tai he voivat valita julkisuusasteensa itse. Tällaisissa yhteisöissä ihmisten fyysinen olemassaolo voi muuttua helposti merkityksettömäksi, mutta omalla tavallaan asiaan liittyvä mahdollisuus kasvokkaiseen kohtaamiseen saattaa edistää myös ihmisten välistä kehollista vuorovaikutusta. Se, mitä Internetin kautta metsästetään, on usein seksi.

Kryptoanarkistit uskovat, että heidän luomansa yhteisöt muodostavat ainoan paikan, jossa nykyään voi olla vapaa. Useimmissa muissa paikoissa joku voi aina salakuunnella, mitä puhut tai kuka olet. Jos ihminen koodaa itsensä taitavasti, käyttää välityspalvelimia ja suojaa tietokoneensa palomuureilla, tarkkailun mahdollisuudet pienenevät mutta eivät poistu kokonaan.

Kryptoanarkistien mukaan ihmisten elämä on niin riippuvaista Internetistä, että yksilöillä on oikeus puolustaa itseään kaikin lain sallimin keinoin. Jos Internet romahtaisi, paperiraha olisi jälleen arvossaan. Tämä voisi olla myös yksityisyydensuojalle hyväksi, sillä pankkien ja kauppojen tietokantoihin kirjautuu jokaisen pankkikorttiostoksen yhteydessä tietoja siitä, missä ihminen on liikkunut ja minkälaiset ovat hänen kulutustottumuksensa. Vaatimukset kaiken rahan digitalisoimiseksi merkitsisivät puolestaan kaiken vallan antamista pankeille. Mikäli voisit käyttää säästöjäsi vain pankkien sanelemin ehdoin ja pankkien määräämillä välineillä sekä hinnoilla, sinulle käytännössä valehdeltaisiin, että sinulla on rahaa pankissa, vaikka todellisuudessa olisit varojasi käyttäessäsi velallisen suhteessa pankkiin. Mobile Payn ja Google Payn lisäksi myös utopiat ihon alle asennettavista siruista ovat digitalisoitumisen aiheuttamia uhkia yksityisyydensuojalle ja tietosuojalle.

Kryptoanarkistit pitävät ongelmana sitä, että yksityisyyden suojelun keinot ovat vähäiset. Yksityisyyttään suojelevan ihmisen vaihtoehdot rajoittuvat siihen, että hän joko kryptaa itsensä tai ei koske digitaaliseen mediaan olenkaan. Kryptoanarkistit osoittavat poliittista osallistumishalua, mutta poliittisen toiminnan asemasta he

käyttävät kryptografian keinoja. Kryptoanarkistien havaintoja on myös se, että nyky-yhteiskunnassa yksilöidenkin mielipiteillä voi olla vaikutusta, mikäli he onnistuvat välittämään mielipiteensä laajalle yleisölle Internetissä. Ajatuksiaan voi jakaa tällöin niin omalla nimellään kuin nimimerkin suojassa. Kryptatun identiteetin houkutukset ovat luonnollisesti kiehtoneet myös emansipaatioikäisiä nuoria.

Kryptoanarkismi ei ole pohjimmiltaan hajannusta eikä sekasortoa lietsova liike, vaikka se pitääkin Internetiin liittyvää tarkkailua yksilönvapauden uhkana. Kryptoanarkistien asennoituminen ei ole myöskään vain puolustuksellista ja sitä kautta alistuvaa. Onhan Internet verraton keksintö, jonka keskustelupalstoja pitäisi oppia hyödyntämään yhtä sivistyneesti kuin naapurit kunnioittavat toistensa asumuksia. Esimerkkinä individualistisen itsejärjestymisen toimivuudesta voidaan pitää Internetissä leviämään lähtenyttä tietosanakirja *Wikipediaa*. Kyseisen julkaisun artikkeleita toimittavat ja parantelevat käyttäjät itse, ja vaikka sen sisältämät tiedot perustuvatkin eräänlaiseen kansantietoon, ovat ainakin englanninkielisen version tiedot hakusanan ”*anarchism*” osalta hämmästyttävän täydellisiä. Tämä seikka johtunee siitä, että myös puheena oleva ilmiö toteutuu lähellä kansaa.

Yhdysvaltojen länsirannikon vapaamielisistä tietokonepiireistä ja yliopistoista on lähtöisin useita muitakin hankkeita, joilla koetetaan kamppailla suuryhtiöiden ja tiedotusmonopolien maailmanvaltaa vastaan. Ei liene mikään yllätys, että *Wikipedian* perustaja Jimmy Wales (s. 1966) on Yhdysvaltojen tunnetuimpia minarkisteja. Anarkistinen itsejärjestymisen periaate toteutuu myös suomalaisen Linus Torvaldsin (s. 1969) kehittämässä Linux-käyttöjärjestelmässä, jonka voi hankkia netistä vapaasti ja jota käyttäjä voi muunnella tarpeitaan vastaavaksi. Anarkistista järjestäytymistä voi nähdä niin ikään Macintosh-käyttäjien keskinäisessä vertaisavussa, jolla taistellaan rahankiskontaa vastaan.

Nuo mainiot miehet avoimissa ohjaamoissaan

Suurilla onnettomuuksilla on taipumus unohtua historian hämäriin lyhyessä ajassa. Jotkut saattavat muistaa tapauksen, kun Neuvostoliitton ilmavoimien Suhoi Su-15 -hävittäjä ampui alas eteläkorealaisen matkustajakoneen Siperiassa lähellä Sahalinin saarta elokuussa vuonna 1983. Tuolloin 269 ihmistä sai surmansa. Tutkimuksissa ilmeni, että kone oli 150 kilometriä sivussa oikealta reitiltä ja että onnettomuutta ei olisi lainkaan sattunut, jos perämies

olisi kertonut huomaamastaan suunnistusvirheestä kapteenille. Tästä syystä eurooppalaiset lentoyhtiöt lentävät niin sanotulla ”avoimella ohjaamolla”, jossa pelkoa ja hierarkioita ei tunneta. Kaikki osapuolet ovat velvollisia kertomaan pielessä olevista asioista, kun taas autoritaarisissa Kaukoidän yhtiöissä hierarkioista pidetään tiukasti kiinni. Johtoporrasta uskalletaan häiritä vain elämän ja kuoleman kysymyksissä, jos silloinkaan.

Anarkistiselle ajattelulle on ominaista avoin ja vapaa tiedonvälitys. Sen sijaan analyyttisen filosofin mielestä fiksu on sellainen ihminen, joka taitavimmin salaa omat ajatuksensa ja motiivinsa. Analyyttisella filosofilla on taka-ajatuksia ja salattuja tavoitteita, joiden olemassaolon hän hyväksyy muitta mutkitta ihmisten välisen kommunikaation taustaehdoksi. Totta onkin, että mahdollisuus juksata ja pettää sisältyy ihmissuhteiden olemukseen: meillä ei ole pääsyä toistemme pääkopan sisään katselemaan, mitä siellä liikkuu. Tämä on myös yksi transsendentaalisen ihmiskuvan lähtökohta. Se voi ohjata ihmisiä eettisesti perusteltuun varovaisuuteen ja pidättäytymiseen vallankäytöstä, mutta vielä parempi olisi pyrkiä ihmisten väliseen luottamukseen ja dialogiin.

Systeemifilosofisen ihanteen mukainen puntarointi ja juonittelu ovatkin saaneet aikaan paljon tuhoa työyhteisöissä. Esimerkiksi kuuluisuutta saaneen *Sonera-kirjan* mukaan yrityksen filosofia koostui vielä menestyksen vuosina periaatteesta, jonka mukaan yrityksen henkilökunnalla ei saanut olla salattuja tavoitteita, tiedon panttausta ei sallittu, ja asioista oli puhuttava välittömästi ja suoraan. Romahduksen tielle yrityksen saattoi se, että johtajisto omaksui toimintalinjakseen darvinistisen ideologian, jonka mukaan jokaisen oli raivattava oma paikkansa firmassa ilman muiden tukea, ihmiset pantiin kilpailemaan keskenään, kateudesta ja suosiontavoittelusta tuli osa arkipäivää, kommunikaatioyhteydet katkesivat ja asioita kaunisteltiin.[223] Tällaista ajattelua voi pitää myös analyyttisen systeemifilosofian ihannetta vastaavana. Sen mukaan vasta juonitteleva ihminen on *smart*. Tosiasiassa sellainen henkilö on useimmiten pelkkä keinottelija. Vapaiden ja avoimien ihmissuhteiden tärkeyttä korostaa viimein se, että lopputuloksena viestintäyrityksen viestinnällisestä salailusta oli tilinpäätöksessä näkyvä katastrofi.

Digitaalisen median tuottamien ongelmien olemus ei ole tekninen eikä juridinen, vaikka sosioteknokraatit mielellään näkevätkin asian vain käytännöllisessä tai normatiivisessa valossa. Ongelmat liittyvät ihmiskäsitykseen tai sen puuttumiseen sekä ihmisten väliseen kohtaamiseen. Kyse on siitä, onko ihmisillä rohkeutta kohdata uusi digitaalinen vapautensa. Ovatko kriittisyys ja valtaa vastaan

kapinoiminen mahdollisia maailmassa, jossa turvakamerat vaalivat demokratiaa? Vapaa mielipiteiden laukominen voi olla yhtä suuri ongelma kuin tietojen tai henkilöllisyyksien urkinta. Mutta se, joka kaventaa vapaan sanankäytön kysymykset pelkiksi sääntöjä tai normeja koskeviksi ongelmiksi, kutistaa itsensä. Jos vastaavanlainen ajattelutapa levittäytyy tieteellisen filosofian ihanteeksi, filosofia menettää alkuperäiset viisauden rakastamiseen liittyvät motiivinsa ja typistyy immanenttien todistuvuuskysymysten ratkomiseksi. Filosofiasta tulee tällöin tosikkomaista aluekiistelyä, uhittelua sekä normatiivisen ankaruuden tai suopeuden ilmaisemista. Sellaisella tavalla toimiva tieteenharjoittaja ei olekaan enää merkityksiä pohtiva sosiologi eikä filosofi, vaan hän on *kyttä*.

Nykyajan kaleeriorjat

Meidän aikamme ihmiset saattavat ihmetellä, kuinka orjayhteiskunta oli alun alkaenkaan mahdollinen ja miksi kansa ei heti noussut kapinaan luokkayhteiskuntaa vastaan. Antiikin ja keskiajan orjayhteiskunnassa hallitsemisen muodot keskittyivät ihmisten välisten arvoerojen luomiseen. Ihmisille vain uskoteltiin, että heidän pitää alistua. Tämä osoittaa, kuinka mahtava voima ideologioilla on käyttäytymiseemme. Repression välineenä käytettiin kaikkein vaikuttavinta voimaa, uskontoa – olihan kyseessä sielun kadotus tai pelastus. Tosiasiassa meidän aikamme manipulaatiomuodot eivät ole entistä ihmeellisempiä. Me emme vain tunnista niitä, vaikka oma aikamme ei paljonkaan poikkea orjayhteiskunnasta. Informaation jakamiseen perustuva yhteiskunta on vain antanut kaleeriorjille pitemmät airot ja pannut heidän kaulaansa niklatut kahleet.

Myös nykyään ihmisiä hallitaan uskomusjärjestelmien avulla. Vain harvoilla ihmisillä on kykyä epäillä niitä ja vielä harvemmilla rohkeutta vastustaa niitä. Kenties vasta sadan vuoden kuluttua tunnistetaan, millaisia olivat ne käytännöt, joiden kautta ihmisiä manipuloitiin meidän aikanamme.

Esimerkkinä nykyajan manipulaatiomuodosta on *mainostus*. Sen ennakkoehtona ja toteutumisyhteytenä toimii massakulttuuri ja välineenä joukkotiedotus. Ihmisten näennäinen yhdenvertaisuus käännetään vapaudeksi tehdä kulutuspäätöksiä, mutta tosiasiassa kulutuspäätöksiä muokataan tekaisemalla ihmisille lisää tarpeita. Nykyajan orjuutta on *reaktionomainen käyttäytyminen*. Sen taustalla on positivistinen ihmiskuva, jota mainospsykologia hyödyntää. Näin esimerkiksi kaupan organisaatiot voivat päättää kauppiaiden kassavirroista, jonojen pituudesta ja siitä, mitä miljoonassa suoma-

laisperheessä päivittäin syödään. Kun ihmiset suostuvat käyttäytymään tämän kaavan mukaan, heille uskoteltu vapaus ja tasa-arvoisuus kääntyvät kontrollin muodoiksi. Informaatiotyöläiset puolestaan ovat vartijoita, jotka paimentavat muita kansalaisia tiedonvälityksen keinoin.

Toinen tietoyhteiskuntaan liittyvä orjuutuksen muoto on *työelämän mielipidevankeus*. Kun mielipidevallan käyttö on noussut arvoon arvaamattomaan, työntekijöiden on sitouduttava kannattamaan työnantajiensa edustamaa arvomaailmaa ja kieltäydyttävä esittämästä työnantajaa koskevaa kritiikkiä. Tämä ei koske vain ulkoasiainministeriön ja puolustushallinnon virkamiehiä. Työelämän mielipidevankeus koskee yhtä hyvin pankkineitejä ja kauppa-apulaisia kuin toimittajiakin, joiden on oltava päätoimituksen kanssa samaa mieltä sekä sitouduttava viestintävälineensä edustamaan kantaan. Professoreiden on mukauduttava Suomen Akatemian ja opetusministeriön tiedepoliittisiin linjauksiin, joiden kautta ”laadunvarmistukseksi” naamioitu kontrolli ja hiillostus ulotetaan myös kriittisen ajattelun piiriin. Ulkoisen ohjauksen lohdutellaan olevan ihmiselle itselleen hyväksi. Työnantajan oikeutta mielipiteiden valvontaan, rajoittamiseen ja estämiseen sanotaan työnantajan johto- ja direktio-oikeudeksi. Siinä missä entisaikojen orjat oli kahlehdittu ankaraan fyysiseen ponnisteluun, nykyajan työelämä pulttaa tekijänsä kestäviin henkisiin kahleisiin.

Haluamme uuden ja originaalisen yhteiskunnan.
Me hylkäämme maailman, jossa varmuus siitä,
että ei kuolla nälkään, vaihtuu vaaraan menehtyä ikävään.

Daniel Cohn-Bendit[224]

13. *Turvayhteiskunnan vankina*

Eräs luksustavaratalo lanseerasi taannoin ”Hullut Päivät” -kampanjan, jonka varjolla hyväuskoisia taivuteltiin otaksumaan, että he saavat laatutavaraa halvalla. Kilpaileva osuusliike hermostui ja kirjoitti ikkunoihinsa tuota pikaa ”Revityt Hinnat”, kunnes tietty päivittäistavaraketju oivalsi, mitä asiakas haluaa, ja julisti mainoksissaan: ”Turvalliset Hinnat”.

Nykyään on muotia varjella turvallisuutta, kun köyhät pelkäävät henkensä ja rikkaat rahojensa puolesta, kaikki yhdessä ympyrässä tietenkin riippuen siitä, mitä vietävää kenelläkin vielä on. Runsaasti lisääntyneet turvamiehet eivät poista uhkia vaan oikeuttavat omaa olemassaoloaan niiden kautta. Pelot ja uhat ovat huono lähtökohta yhteiselämälle. Turvallisuus on olemassa vain vastakohtansa kautta. Turvamiehet luovat kauhua kaikkialle kylvämällä uhkia myös sinne, missä niitä ei ensinkään ole. Pelottelu puolestaan on vahingollista, koska peloteltuina ihmiset reagoivat aiheettoman voimakkaasti, jos jokin asia osoittautuukin oikeasti vaaralliseksi. Toisaalta on mahdollista, että jos aina huudetaan ”susi siellä, susi täällä”, kukaan ei tulekaan hätiin silloin, kun on oikea hukka paikalla. Turvallisuuteen vannova yhteiskunta pelottaa paljon enemmän kuin suojelee tai rohkaisee.

Kontrollille rakentuvassa yhteiskunnassa filosofia tulee mahdottomaksi, koska mikään ei ole alttiina. Kun mikään ei ole uhattuna, on filosofiakin näennäisesti ”tarpeetonta”. Turvallisuuden varjelu perustuu turvattomuuden oletukseen. Sen ensimmäinen uhri on vapaus. Lopulta mikään ei ole uhattuna, paitsi turvallisuus itse. Yhteiskunta, joka kieltää ääriryhmät, syö omaa avoimuuttaan ja tulee itse toteuttaneeksi totalitaarisia periaatteita.

Mitä järkeä terroristeilla onkaan tuhota demokraattista ja tasaarvoista kansalaisyhteiskuntaa, kun viranomaisvalta tekee sen itse saatuaan pienimmänkin aiheen? Vastaavasti voi kysyä, miksi ruoskia filosofeja, kun demokratian turvaamiseksi perustetut puolustusmekanismit tekevät joka tapauksessa selvää kaikesta omaperäisestä ajattelusta.

Kapitalismin ketjulompakkolinja ja varakkaat varkaat

Nykyään ei tarvitse olla kuvalehtijulkkis päästäkseen suoraan lähetykseen: tirkistelyn ja tarkkailun kohteeksi. Avoimuuden kieroutuminen tulee näkyväksi optisen valvonnan kautta. Tässä maassa surisee noin satatuhatta valvontakameraa, jotka nuolevat julkisten tilojen nurkkapieliä. Tarkkailutiheys on suurempi kuin missään muussa maassa. Kameroiden ripustamista ovensuihin, käymälöihin ja kadunkulmiin rajoittaa enää vain tosiasia, että okulaarien taakse ei riitä uteliaita silmiä. Ongelma on sama kuin se, joka kohdattiin ydinaseiden myötä: mitä tehdä pommeilla, kun tapettava loppuu? Esimerkiksi Lappeenrannan poliisilaitoksella kaupungin keskustan kameravalvonnasta jouduttiin luopumaan, kun monitoreja valvomaan ei riittänyt enää poliiseja.[225] Poliisit lähipalvelevatkin asiakkaitaan aikamme panopticoneissa: ostoskeskuksissa ja tavarataloissa. ”Mitä salattavaa rehellisellä ihmisellä voi olla?” he tiedustelevat sivuuttaen yksilönsuojan kannalta tärkeämmän kysymyksen: onko oikein, että rehellisiä ihmisiä kuvataan tavaratalojen käytävillä ja sovituskopeissa ja video tallennetaan mahdolliseksi todistusaineistoksi?

Kun ihminen astuu tavarataloon, häntä palvellaan vielä asiakkaana. Tosiasiassa hän on satimessa, jossa kaikki hänen liikkeensä tallentuvat keskusvalvomossa pyörivälle videonauhalle. Esimerkiksi Helsingin keskustan Stockmannilla ihmisiä kuvataan heidän tietämättään, salaa. Yhtään kameraa tai kuitukaapelin päätä ei ole näkyvissä, mutta tavaratalon jokaista nurkkaa hissit mukaan lukien voidaan tarkkailla monitorien kuvaruuduilta. Jos ihminen laittaa tällaisessa tavaratalossa kädet huolettomasti taskuunsa, hän saattaakin muuttua uneliaan valvojan mielikuvituksessa kunniakkaasta asiakkaasta mitä halveksituimmaksi näpistelijäksi, jonka vartijat käyvät korjaamassa pyttyyn poliisia odottamaan. Tällainen tavaratalo on asiakkaalle erittäin turvaton.

”Myymälävarkaus on rikos. Ilmoitamme kaikki tapaukset viranomaisille rikostutkintaa ja syytteeseenpanoa varten.” Onko tämä hyvää mainosta kauppaliikkeille? Olisi ajateltavissa, että pamputtamisella uhkailun sijasta vähittäiskauppojen kannattaisi suostua nielemään hävikkinsä ja tarjota asiakkailleen myös taskuvarkausbonusta. Poliisikin osallistuisi, kun mielensä kuitenkin tekee. Näpistely olisi kansantaloudelle hyväksi. Se tasoittaisi elintasokuilua ja leikkaisi helmikanojen liikevoittoja. Tämä on kuitenkin väärin, täysin väärin. Myymälävaras ei olekaan enää rahoistaan kiinni pitävä ketjulompakkokansalainen. Myymälävaras on yhä useammin

rikas högreståndperson, joka etsii elämäänsä sisältöä ja jännitystä. Varastelu on kannattavinta osakkeenomistajille itselleen, sillä liikevoitot voidaan pysyttää ennallaan korottamalla hintoja, kun taas jokainen osakkaan näpistämä tuote merkitsee selvää lisävoittoa hänelle itselleen. Osakas on varas, ja asiakas on pakotettu rehelliseksi.

Nykyään kaikki varastavat. Omistaminen on tehty verotuksellisin keinoin niin vaikeaksi, että yksilön hallussa oleva omaisuus on poikkeuksetta vilpillisesti saatua. Kun näet katukuvassa uuden avo-Mersun, keskeinen kysymys ei ole se, mitä sen ajaja tehnyt ansaitakseen allaan olevan ajopelin, vaan se, mihin rikokseen omistaja on syyllistynyt saattaakseen haltuunsa kalliin auton. Taustalta löytyy usein toisten ihmisten hyväksikäyttöä ja höynäyttämistä. Muistinsa menettänyt moraalinvartija Uuno D. G. Turhapuro kiteytti asian tokaisemalla vuoristoneuvos Tuuralle: ”Ja minkähän alan konkurssi herralla on menossa?” Isä Camillo puolestaan ratkaisi ongelman pohjoisitalialaisella logiikallaan: ”On parempi varastaa rikkaalta kuin köyhältä.”

Vapauksien vartiointi

Avoimuus ja läpinäkyvyys voivat kääntyä mitä piinallisimmaksi kontrolliksi, kun julkinen valta asettaa yhteiskunnallisen läpinäkyvyyden palvelemaan vain omaa etuaan. Kyseessä on avoimuuden toinen puoli, mutta se on kieroutunut ja avoimuuden omaa luonnetta vastaamaton puoli. Avoimuudesta tehdään yksi tarkkailun ja alistamisen muoto. Tämä näkyy tavassa, jolla viranomaisvalta usuttaa kansalaisia toisiaan vastaan käyttäen erilaisia ilmianto- ja kavalluspalkkioita. Esimerkiksi äänite- ja kuvatallennetuottajia edustava ÄKT lupaa kotisivuillaan reilusti rahaa sille, joka kavaltaa kopioiden tekijän tai kavereitaan jeesaavan kotiäänittäjän.[226] Kontrollin tiukentumisessa näkyy antianarkistien huonon omantunnon tunnustus. Tekijänoikeuksien valvomisessahan ei ole kyse vain tekijöiden oikeuksien puolustamisesta vaan myös tuottajien hallitsemien jakelukanavien vartioimisesta. Esimerkiksi äänitteiden vapaaseen levittämiseen luotu vertaisverkko- ja MP3-järjestelmä ei ole moraalinen ongelma vaan ratkaisu, jonka kautta myös tuntemattomille tekijöille avautuisi mahdollisuus ohittaa tuottajien ja vähittäiskaupan maailmanvalta ja saattaa teoksensa julkisuuteen.

Kopioinninvalvonnan ohella veroviranomaiset tutkivat jokaisen nimettömän ilmiannon, vihjeen, puhelinsoiton ja hämäräperäisen kirjeen. Vastuu väärästä ilmiannosta kuuluu näet vain sen tekijälle,

ja oikeat ovat osoittautuneet tuottoisiksi. Myös todistajana toimimista on helpotettu, kun tuomioistuimet suojelevat todistajia hyväksymällä heidän kuulemisensa puhelimitse, oikeussalin seinän takaa. Tarkkailun ja valvonnan kautta avoimuuden periaate on muuttunut yksisuuntaiseksi peili-ikkunaksi, kun julkisuuden vaatimus on käännetty uteliaisuudeksi, joka johdattaa ihmisiä suojautumaan. Se puolestaan heikentää avoimen elämän edellytyksiä. Avoimuuden nimissä tapahtuvaa yksilöiden tarkkailua puolustellaan kiinnostuksen vilpittömyydellä ja kyseenalaistamalla yksilöiden oma moraali. Toiveena on, että ihminen itse alkaisi valvoa itseään ja varoa julkista toimintaa sekä ajatustensa levittämistä.

”Tarkkaile naapuriasi” ja ”kavalla lähimmäisesi” -yhteiskunta tuhoaa tärkeämpiä arvoja kuin se puolustaa. Se lisää epäluottamusta, joka ei perustukaan enää pelkkään harhaisuuteen. Julkinen kontrolli rikkoo nyt kansalaisten luonnollisia ihmissuhteita, kun kuka tahansa läheinen ihminen voikin olla yhtäkkiä todistaja, kavaltaja tai ilmiantaja, ja kaikkea, mitä sanot, voidaan käyttää sinua vastaan. Tällaisessa tilanteessa ei voita edes julkinen valta, sillä julkisen vallan oikeutuksen pitää palautua kansalaisten hyvinvointiin. Ovathan ihmiset toki muutakin kuin pieniä varashälyttimiä, jotka ainoastaan reagoivat toistensa tekemisiin piipityksellä.

Julkisen vallan kiristyvä kontrolli ja halu jakaa kansalaiset lainkuuliaisiin ja epäluotettaviin ohjaavat ihmisiä pommi-iskuihin ja keskinäisiin kostomurhiin. Jos yhteiskunnallisen läpinäkyvyyden periaate pannaan ajamaan julkisen vallan etua, se johtaa avoimuuden täsmälliseen vastakohtaan: kontrolliyhteiskunnan helvettiin. Turvallisuuskampanjoiden tuella tapahtuva holhousmielialan lietsominen kumoaa turvallisuuden idean kylvämällä pelkoja ja näkemällä uhkia sielläkin, missä niitä ei ole. Valvonnan ja kontrollin kiristäminen on keskiluokkaisesta merkityksettömyydestä ja elämänkäytäntöjen aineellisuudesta syntyvän ahdistuksen ilmausta. Se on palotarkastuksia, pommiuhkia ja vartiointiliikkeitten yöllistä partiointia vantaalaisen lähiön pihoilla. Se on kokopäivätoimista väestönsuojelua ilman välitöntä uhkaa, ja se on sprinklerikeskusten ympärivuorokautista valmiustilaa. Se on oman olemassaolon kokemuksen ja yksilöllisyyden nujertamista. Se on massakulttuurista poikkeavan persoonallisen olemisen kukistamista sosiaalisen tasapäistämisen tunnelmalla. Aluehälytyskeskuksissa vallitseva ambulanssinmoottorien ja mustamaijojen jatkuva tyhjäkäynti ei mahdollista ahdistusten ja aggressioiden suoraa huutamista kaduilla, ja siksi turvallisuusstrategioissa torjutut uhat paradoksaalisesti toteuttavat itse itsensä. Vasta turvallisuusyhteiskunta tekee hiljaiset itsemurhat, raiskaukset, perheväkivallan ja juoppohulluuden tar-

peellisiksi.

Isännöinti-, huolto- ja lukkoliikkeiden holhous ("Onhan kaikki hyvin?") varmistaa vain vastakohtansa. Se telkeää ajattelun ovia ja kaventaa siten luovan ja kriittisen toiminnan liikkumatilaa. Turvallinen yhteiskunta on vaarallinen, koska se on turvakampanjoilla tuotetun kahlitsevuuden uhri. Porttikonkiin ilmestyvä graffiti, mäsäksi potkittu ikkuna tai polulla pahoinpidelty eukko kertovat hyvää tarkoittavasta hätähuudosta: "Olen epäilty ja julkisesti syyllinen aivan niin kuin viimeinen eloonjäänyt on kaikkien mielenkiinnon kohteena haaksirikon jälkeen!" Näin lausuvan anarkistin tehtävä on pelastaa ajattelun viimeiset rippeet kasvottoman ja uneliaan tavallisuusihanteen nuuduttavuudelta.

Paradoksien partaalla

Jokin aika sitten kohua herätti uusi lakiesitys, jonka mukaan julkisissa mielenosoituksissa ei saisi enää naamioitua, vaan niissä olisi esiinnyttävä tunnistettavasti omalla nimellään. Sen sijaan poliisi saisi jatkossakin naamioitua mellakkapoliisin visiirin taakse tai virkapukuun. Naamioituminen sallittaisiin vain "etnisestä syystä", esimerkiksi kansallisvaatteeseen pukeutumisen vuoksi.[227] Absurdia on, että tämän mukaan sen enempää suomalainen transvestiitti kuin tavallinen makkaransyöjäkään eivät saisi pukeutua omiin tempauksiinsa, kun ripsivärit, huulipunat ja jääkiekkofanien kasvomaalauksetkin voitaisiin tulkita "lainvastaisiksi".

Tv-uutiset raportoivat äskettäin myös tapahtumasta, jossa "armeijan joukko-osasto on ryhmittynyt sotaharjoituksessaan puolustamaan suuren tietotekniikkayrityksen pääkonttoria Espoon Keilaniemeen".[228] Kun Puolustusvoimat linnoittautuu keskelle kansalaisyhteiskuntaa suojelemaan kansainväliseen omistukseen ajautuneen yrityksen päämajaa suomalaisilta mielenosoittajilta, ollaan paradoksien partaalla. Kaupunkisodankäynnin näyttämölle siirretty lavaste oli syvästi symbolinen ja antoi kehnon kuvan niin yrityksestä kuin Puolustusvoimistakin. Todellinen sota firman hallinnasta on siis hävitty kansainvälisissä pörsseissä, ja oman maan armeijaa oltaisiin valmiita käyttämään kansalaisten kenties perusteltuakin mielenilmausta vastaan.

Oheiset esimerkit ovat oireita siitä, että armeija on yhä enemmän yhteiskunta pienoiskoossa, niin kuin yhteiskunta on armeija pienoiskoossa. Armeijan ja kansalaisyhteiskunnan sekoittuessa erilaisten "pelasta oma henkesi" ja "suojele itseäsi" -kampanjoiden kautta tämä yhdennäköisyys on yhä voimistumassa. Maakuntajouk-

kojen, kriisinhallintaryhmien ja EU:n nopean toiminnan joukkojen tuloksena sodat naamioidaan "rauhaan pakottamiseksi", ja taistelijat ovat entistä useammin "aseistettuja siviilejä". Myös siviili on ennen pitkää vain "aseeton sotilas". Sotaväen ja siviiliyhteiskunnan sekoittuminen ei ole välttämättä kummallekaan hyväksi.

Kuten jo anarkistista pasifismia tarkasteltaessa totesin, siviilin ja sotilaan eroa tähdennetään, jotta sotilaat kävisivät sotaa vain toisia sotilaita vastaan ja ettei väkivallan oma luonne sotilaita ja siviilejä erottelemattomana mielivaltana paljastuisi. Tässä on sekä kannatettavat että vastustettavat puolensa. Erottelemattomuus tukee armeijoiden ja kansalaisyhteiskunnan samanlaistamista, kun taas jako siviileihin ja sotilaisiin salaa sen, että syyllisiä väkivaltaan ovat yhtä hyvin siviili- kuin sotilashenkilötkin. Ongelmien pohjalla on väkivallan hyväksyminen ylipäänsä. Se, ettei siviilejä ja sotilaita eroteta toisistaan, voi tukea väkivallan riistäytymistä hallitusta väkivallasta terroriksi, mutta toisaalta se olisi tärkeää heidän yhteisen *ihmisarvonsa* myöntämiseksi.

Demokraattisen ja avoimen yhteiskunnan tunnistaa siitä, että kansalaisyhteiskunta ja armeijat toimivat etäällä toisistaan. Etäisyys luo siviiliyhteiskuntaan ajattelutilaa ja määrittää armeijoidenkin tehtävän vain välineelliseksi. Sen sijaan terrorismia pelkäävässä maailmassa armeijoiden ajattelutavat yhdistyvät nyt kansalaisyhteiskuntaan, minkä tuloksena kontrollimielialaa kylvetään kaikkialle. Insinöörien pyrkiessä kertausharjoituksiin ja naisten jonottaessa asepalvelukseen myös työelämään saadaan entistä enemmän alikersanttimaisia ihmisiä. Tosi-TV-tyyppisessä taistelussa paistuvien pitäisikin varoa vaipumasta kaulaansa myöten siihen epäälyllisyyden ja epäkriittisyyden hekumaan, jonka tuloksena ihmisiltä katoavat myös suhteellisuuden- ja ironiantaju.

Yhteiskunnan normiruuvit ovat kiristymässä monella taholla. Tämä herättää kysymyksen, kuinka pitkään kansalaisten nipistely voi jatkua ilman, että yhteiskuntamme muuttuu poliisivaltioksi. Demokratian perinne on länsimaissa niin vahva, että yhteiskuntamme ei todennäköisesti koskaan muutu totalitaariseksi. Sen sijaan moraalinen arvottaminen halkeaa kahtia: julkiseen ja yksityiseen. Julkisen sektorin piirissä normit tiukentuvat entisestään, ja keskeiseksi ihmisten kannalta muodostuu se, miten niiden kanssa voidaan tulla toimeen niin, että elämä on mahdollista *normeista huolimatta*. Juuri tästä seuraava jakautuneisuus kylvää kaksinaismoralismin siemenen ja johtaa anarkismin lisääntymiseen. Anarkismille on olemassa moraalinen oikeutus, koska se pyrkii kamppailemaan vapaan elämän puolesta viranomaiskontrollia vastaan. Keskeistä on, miten viranomaiskontrolli *onnistutaan kiertämään* niin, että voimme jat-

kaa elämää inhimillisessä yhteiskunnassa. Viranomaisten harjoittama kansalaisvapauksien hypistely johtaa siis oman käden oikeudella tapahtuvaan näpistelyyn ja rohkaisee sitä kautta laittomuuksiin.

Turvallisuuden vaarallisuus

Eräs uskonnollinen kustantamo teki pari vuotta sitten päätöksen julkaista sarjan ”turvallisia kirjoja”. Ne sisältävät vain sellaisia kertomuksia, joissa ei kirota, rakastella tai pohdita syntyjä syviä ja joissa koetetaan välttää ahdistusta ja nautintoja, toisin sanoen kirjoja, joissa kuvaillaan vain uskovaisten mielestä ”hyviä ja kauniita asioita”. Mieleeni juolahti, että tieteen piirissä tämä metodi on ollut käytössä jo pitkään. Onko akateemisen tutkijan muka mahdollista julkaista mitään ilman, että tarkastajat ja sensorit roikkuvat hänen housunlahkeissaan kiinni? Ei ole. Siitä pitää *referee*-menettely huolen.

Miten tämä liittyy anarkismiin? Anarkismi etsii pelkoja ja uhkia. Anarkismi kylvää epäluuloa ja vihaa. Sillä anarkistit tietävät, että epäilysten ja uhkien, kateuden ja kaunan, epätoivon ja ahdistuksen kokemuksia tarvitaan, jotta pelkojen torjumiselle rakentuvan turvallisuusyhteiskunnan esineellisyys voisi murentua, turvallisuuden harhakuvaa ylläpitävä epäoikeudenmukaisuus paljastua ja ihmiset vapautua niistä kuvitelluista tai todellisista uhkakuvista, joilla heidät on peloteltu turvayhteiskunnan vangeiksi.

Kyse on siis yhteiskunnallisiksi välttämättömyyksiksi uskoteltujen ehtojen dekonstruktiosta. Enää ei pidä paikkaansa, että jos olet ahkera ja teet paljon työtä, sinua odottaa tulevaisuudessa onni ja siunaus. Ei pidä paikkaansa, että jos laiminlyöt koulunkäyntisi, et tule koskaan rikkaaksi ja onnelliseksi. Nämä syy–seuraus-suhteet on lyöty lyttyyn jo kauan sitten. Rikastuminen on onnenpyörän pyörähdystä, kuten Nokia-miljonäärien Pepsodent-hymy osoittaa. Yhteiskunnassa kukoistaa mielivalta, ja anarkistin tehtävä on vain paljastaa tämä vääryys saadakseen totuudenrakkaudelleen rauhan.

On syvästi filosofista olla anarkisti. On alkuperäistä viisautta olla anarkisti. Osoittaa vastuuntuntoa ja ajattelukykyä repiä kappaleiksi niitä turvarakenteita, joilla tosiasiallisesti peitellään ja ilmaistaan ihmisten toimintakykyä kahlitsevia pelkoja. Jos nuori mies kieltäytyy armeijasta ja siviilipalveluksesta, kuten tv-anarkistiksi ponnahtanut päivänsäde Otso Kivekäs, hän on poikkeuksellisen kirkasotsainen ja älykäs. Hän on oivaltanut turvayhteiskunnan fenomenologian: turvallisuusrakenteet ovat olemassa vain uhkien

ilmaisuina, uhkien *tukemina* ja uhkien *kautta*. Terrorismia torjuessaan viranomaisvalta tosiasiassa syyllistyy huomattavasti raskaampaan terrorismiin kuin terroristit itse. Esimerkiksi kuunnellessaan kansalaisten puhelimia viranomaisvalta terrorisoi yksityisyyden suojaa systemaattisen viranomaistoiminnan nimissä. Näin varsinaiset terroristit pääsevät tavoitteeseensa, joka onkin demokratian takavarikoiminen. Kuitenkaan lääkäri ei saisi syyllistyä samaan kuin tauti.

Samalla perusteella voi nauraa myös turvatieteille. Asiantuntijaksi valitaan yleensä sillä perusteella, että asiantuntija ei tunne asiaa (mahdollisimman kaukaa) ja sillä perusteella, että hän tosiasiassa tuntee sen erinomaisen hyvin (mahdollisimman läheltä). Entä pitääkö tieteellisen vapaamuurariveljeskunnan hävitä salamyhkäisyydessä antiikin oraakkelijärjestelmälle? Ei pidä. Juuri siksi meillä on anonyymi *referee*-järjestelmä, joka vaikuttaa argumentaatiota rajoittavasti sen sijaan että vahvistaisi sitä. Ennakolta vaikuttava itsesensuuri nyhtää irti nekin viimeiset munakarvat, jotka teksteihin kohdistuvan pakkokastraation jäljiltä vielä ovat kiinni. Anonyymiteetin savuverhoa tarvitaan paljon, jotta tieteenharjoittajat kehtaisivat tämän jälkeen astella saunaan.

Roland Barthes kirjoittaa eräässä esseessään: ”Historian nykytilanteessa kaikki poliittinen kirjoittaminen voi vain lujittaa poliisivaltiota aivan samoin kuin kaikki älyllinen kirjoittaminen voi tuottaa vain metakirjallisuutta, joka ei enää uskalla tunnustaa nimeään.”[229] Turvatieteiden vankeus merkitsee nyt sitä, että puoliksi oppineet antavat pettää toisiaan rehellisesti. Jos tekstin kirjoittajaa ei tunnista tyylistä, on kirjoitus niin huono, ettei sitä kannattaisi ollenkaan julkaista. Ole siis reilusti anarkisti. Älä noudata ulkoa annettuja periaatteita. Älä kunnioita ketään äläkä mitään. Tallaa asiantuntijoidesi varpaat lyttyyn. Julkaise omin toimin. Sano totuus, maksoi mitä maksoi. Tieteelliset periaatteet toteutuvat silloin vain intressi-, osallisuus- ja palvelussuhdejääviyden puuttumisena: emme kerta kaikkiaan ole ystäviä.

Tuollaisista puheista sähkötuoli tai giljotiini!
Tämän jälkeen ei saa enää elää Ken Saro-Wiwa.

Ultra Bra[230]

14. *Filosofia vapaaksi laitoskierteestä*

Televisiosta tuttu Matti Näsä kiitteli itseään huonolla autonkotterolla ajamisesta, sillä se oli hyvin käytännöllistä. Vanhan Corollan saattoi jättää jopa lukitsematta, koska sisään pääsi kuitenkin ruuvitaltalla, jolla ajoneuvovanhuksen sai myös käymään. Huonolla autolla ajaminen teki hänet hänen omasta mielestään nöyräksi ja opetti siten arvostamaan parempia autoja! Sama logiikka pätee filosofian harrastamiseen. Mitä vähemmän viisautta ihmisillä on, sitä enemmän he näyttävät arvostavan niitä vähäpätöisiä tiedonmurusiaan, joita heille on siunaantunut. Osaa heistä – tosin varsin pientä osaa – sama seikka johdattaa kuitenkin arvostamaan myös sitä tietoa ja ymmärrystä, jota heillä itsellään *ei ole*. Juuri tämä tekee ihmisen alttiiksi filosofialle.

Filosofin koulutus ja lahjat osuvat yhteen aivan yhtä harvoin kuin ne eivät täysin osu. Oppineena filosofina tai kansankynttilänä loistaminen on yhtä tasa-arvoisen harvinaista. Oman käsitykseni mukaan jokainen ihminen on filosofi, hyvä tai huono. Varsinaiseksi elämänkäytännöksi filosofia muuttuu kuitenkin harvoin. Yhteiskuntamme rakentuu ikävä kyllä niin sovinnaisille normeille, että melkein jokainen yritys elää järjen tai oman elämänkokemuksen mukaisesti muuttuu automaattisesti anarkiaksi. Analyyttisen systeemifilosofian keskeinen ongelma on, että analyyttinen filosofi ei voi arvostella järjestelmää, sillä hän on systeemin osa. Itse en ole erotellut kouluja käymättömiä ja akateemisia filosofeja. Osa viimeksi mainittujen neuvottomuudesta selittynee vain sillä, että he ovat saaneet huonoa opetusta. Tämä johdattaa antamaan heille ikään kuin anteeksi. Siksi tässäkään kirjassa ei ole kyse mistään syyte- eikä paimenkirjeestä – kieltotaulujen ripustelusta puhumattakaan.

Filosofian juustonreiät

Nietzsche, joka kritisoi kristinuskoa, halveksi Sokratesta ja oli ilmeinen Antikristus, piti dialogin ajatusta niin arvottomana, että hän vältteli kaikin keinoin jäämistä pelkäksi kulttuurikriitikoksi ja ”kieltävän ajattelun” edustajaksi. Niiden asemasta hän edusti ”myöntävän ajattelun” logiikkaa. Dialektisen ajattelun hylkäämisen tuloksena piti olla yli-ihminen, joka ei ole sen enempää oman kriittisyytensä kuin sopeutuvan ajattelunsakaan vanki.

Nietzschen mielestä jatkuva kritisoiminen oli osoitus liiasta toisten ihmisten kuuntelemisesta – aivan niin kuin arvostelijaksi alentuminen oli hänen käsityksensä mukaan pelkkä kirjallisen dekadenssin laji. Jatkuva kielteisyys ja negatiivisuuden hokeminen ovat yhtä tuhoisia itsesuggestion lajeja kuin ”myönteisyys” ja ”kehittäminen” ovat manipulaation muotoja. Ihmisellä on oikeus olla itse oma äänitorvensa. *Jasagen* oli Nietzschelle luvan myöntämistä omaan yli-ihmisyyteen. Sen sijaan kriittisyys oli omassa kieltämisen logiikassaan vain surkeaa reagoimista toisten ajatuksiin.

En ole itsekään arvostellut filosofiaa ja filosofeja siksi, että pitäisin juustossa olevia reikiä ravitsevina. Puutuin asiaan, koska minulla on mielipide itse juustosta. Myöntävä ajattelu ei ole enää luvan myöntämistä itselle vaan myöntymistä kulttuurin melskeeseen. Voiko filosofiassa edustaa *itseään?* Entä voiko tieteessä edes esittää *kritiikkiä?* Kun kriittisyyskin on pohjustettu imartelulla, menee hyökkäävyydeltä pohja. Siksi meillä ei ole nyt sen enempää kriittisyyden kuin aidon myöntymisenkään mahdollisuutta. Pöytämme on katettu sokerileipurin tuotteilla, mikä ei suinkaan merkitse, että olisimme saavuttaneet yli-ihmisyyden.

Tilanne ei ole filosofisesti katsoen uusi. Jo natsien mielessä myöntävä ajattelu sai kieroutuneen sisällön. *Jasagenista* tuli taivuttelua Johtajan asenteisiin. Niinpä se muodosti vastakohdan filosofin oikeudelle olla *itse* oma johtajansa. Siksi natsien propagandaa vastustamaan sopivat Zarathustran sanat aasintamman ylistykseksi: ”myös kansa mylväisi aasin tavoin J-A-A.”[231] (Saksan vastarintaliike viittasi juuri tähän Nietzschen kirjoittamaan lauseeseen irvaillessaan kansallissosialistien vaalimainosta, jossa äänestäjiä neuvottiin vastaamaan Führerille ”kyllä”.) Myöntävä ajattelu oli muuttunut itsenäisen ajattelun vastakohdaksi: myöntymiseksi suuren johtajan laupeudentekoihin. Yliyksilöllisen moraalin esiintymiä ovat edelleen Jumala, Totuus, Allah, Tiede, Filosofia ja Historia. Ne antavat oikeutuksen mihin tahansa.

Skandaali filosofiassa: onnistuminen epäonnistumisessa

Vastaus siihen, miksi Bakunin, Marx, Sartre tai Nietzsche olivat merkittävämpiä filosofeja kuin toiset, on se, että he eivät suostuneet tekemään myönnytyksiä tiedeyhteisölle. He luottivat ehdottomasti omaan näkemykseensä ja pysyivät sille uskollisina loppuun asti. Tämä on johdattanut myös minua torjumaan epäilykseni luovan kiihkomielisyyden kuolemasta. Tieteen ankeus onkin usein vain *riippuvaiseksi* tekemistä *vihollisten* suosiosta, kun taas todellinen filosofia on intohimoa ja anarkiaa.

On selvää, ettei tässä kirjassa ole ollut mahdollista puuttua kaikkiin niihin vääristymiin, jotka nykyfilosofien asenteissa kaipaisivat korjausta. On loppukatsauksen aika. Myös opetusneuvos Yrjö Kallinen puhui itsensä pois kiväärinpiippujen edestä tultuaan tuomituksi kuolemaan sotaväen rikoslain luvun 45 nojalla. Miten siis poliittiset analogiat, ovatpa ne mitä tahansa, valaisevat filosofian luonnetta?

Analyyttinen systeemifilosofi kysyy viatonta teeskennellen, mitä pahaa on ”tieteellisyydessä”. Analyyttinen systeemifilosofi luulee, että niin anarkisti kuin eksistentialistikin *tavoittelevat* systeemifilosofian mukaista *tieteenihannetta*. Hän luulee, että kun filosofia on erilaista kuin hänen omansa, sen harjoittaja on ilmeisesti *epäonnistunut*.

Täsmävalmentajien ja onnistumisvoitelijoiden Suomessa asiaa havainnollistaa seuraava esimerkki. Kun analyyttinen filosofi moittii eksistentialistia siitä, että tämä ei noudata toiminnassaan analyyttista systeemifilosofiaa, on tilanne samanlainen kuin silloin jos kokoomuslainen moittisi vasemmistoliittolaista siitä, että tämä ei noudata toiminnassaan kokoomuksen puolueohjelmaa. Kun analyyttinen systeemifilosofi arvostelee eksistentialistia siitä, että ”eksistentialisti on eksistentialisti”, on tilanne aivan sama kuin jos vasemmistoliittolainen arvostelisi kokoomuslaista siitä, että tämä on kokoomuslainen. Tässä esimerkissä puolueet ovat tietenkin vain havainnollistavassa asemassa ja siten myös keskenään vaihdettavissa (aivan kuten todellisuudessakin).

Vastaus kysymykseen ”mistä filosofit tulevat?” on nykyisin sama kuin kysymykseen ”kuinka kirjoitan tunnustuksellisen kouluaineen?”' Kas näin se käy: ”Olen kotoisin täysin keskiluokkaisista oloista eikä perheessämme ollut varaa kalliisiin harrastuksiin. Hitler-äitini ja Eva Braun -isäni kielsivät minulta laskettelun, ulkomaanmatkat ja stereoiden soiton. Niinpä ryhdyin harrastamaan filosofiaa, koska se on niin hiljaista ja halpaa. Lopulta minusta tuli

analyyttinen rationalisti.” Tuloksena on ollut kokoelma tietyntyyppisiä tutkijoita, jotka ovat kotoisin tietyntyyppisistä kotioloista ja joilla on tietyntyyppinen persoonallisuus. Siksi filosofi lausuu nyt oppilaalleen filosofian laitoksella: ”Minulla olisi sinulle kiintoisa tutkimusaihe ’tieteen ja jalkapallon samankaltaisuudesta’, vaihtoehtona olisi ’tieteen ja jääkiekon samankaltaisuus’ ja, ollakseni monipuolinen, ’tieteen ja pesäpallon samankaltaisuus’. Nyt vain reippaasti harjoittamaan peliteoreettista massakulttuuritiedettä!”

Suostuisinko nauramaan (kun se on niin helposti tarjolla)...

Gilles Deleuze ja Félix Guattari pitivät Järki-Jaakkojen filosofointia skitsoidisena.[232] Analyyttinen filosofi puolestaan kehuu ”muotifilosofeiksi” niitä, jotka kieltäytyvät hyväksymästä hänen omia normatiivejaan. Kun kirjoittajakaksikkoterä Gillette-Guattari kaivoi sittemmin esiin partaveitsen, occamilainen filosofi ymmärsi asian seuraavasti: heidän ajattelunsa oli intentionaalista – he aikoivat ajaa partansa!

Turhautuneisuuttaan lievittääkseen filosofit ironisoivat nyt omia pakkoneuroosejaan. Merkkinä siitä ovat Yhdysvalloissa järjestettävät filosofian maailmanmestaruuskilpailut. Niissä älypäät kilpailevat muun muassa siitä, kuka taitavimmin vänkää toisen älypään argumentteja vastaan tai kuka nopeimmin sorvaa timanttisimman ajatuksen. ”Miten tulla minuutissa mystikoksi” -tyyppisissä kilpailuissa filosofeille tarjotaan ratkaistavaksi tehtäviä kuten ”Keksi nopeasti napakka iskulause!” tai ”Ratkaise paradoksi: voiko kaikkivaltias Jumala luoda niin suuren kiven, ettei se jaksa itse sitä nostaa?” Aivan niin kuin orgasmi tapahtuu aivoissa, on anarkismikin parhaimmillaan filosofiassa. Sen sijaan filosofian pinnallistaminen tapahtuu tekemällä siitäkin urheilua. Amerikkalaisen *bubble gum* -ajattelun hengessä myös meidän maassamme järjestettäneen pian filosofian SM-kilpailut (mikä voi yhtä hyvin viitata sadomasokismiin).

Luontevin mahdollisuus tehdä filosofiaa on aina ollut ulkopuolisen naurajan osa. Ironiaa kehottaa välttämään vain tosiasia, että kyseinen vaihtoehto on niin *helposti tarjolla*. Paha kyllä, yhteiskuntamme ei enää tahdo sallia nauramista kenellekään – kaikkein vähiten naurajille itselleen. Jos siis itselleenkin nauramista pidetään hassuna, niin kaksinkertaisesti hupsua täytyy olla sen, että ei kuuntele omaa nauruaan huvittuessaan toisten tekemisistä. Naurun filosofinen merkitys olisikin siinä, että ironian säilä kohtelee tasa-arvoisesti *sekä itseä, toisia että sitä hullunkurista yhteiskuntaa,*

jossa elämme. Filosofi, joka vaatii itseltään itseironiaa, vaatisi sitä samalla myös kaikilta muilta. Hän siis näyttäisi esimerkkiä koko yhteiskunnalle.

vai itkisinkö pesijöille saunaveet?

Jos yhteiskunnassamme ei olisi lakeja, lakimiehet ryhtyisivät tappamaan toisiaan perusteenaan se, ettei sitä ole kriminalisoitu (nykyinenkään rikoslaki ei varsinaisesti *kiellä* mitään vaan säätää kuvaamastaan teosta tietyn rangaistuksen). Vain rangaistuksen pelko pitää suurimman osan ihmisistä moraalisina. Miten filosofia eroaa tästä? Pitäisikö filosofiankin edetä tähän kehityspisteeseen? Se lienee vain toiveajattelua.

Samalla kun filosofien yksi käsi kirjoittaa Käytöksen Kultaisia Kirjoja nettisurffaamista varten, heidän toinen kätensä kuittaa valtion tai kirkon tiedonjulkistamispalkintoja. Aidon yhteiskuntakritiikin paikalla ovat disipliinietiikat: pörssietiikat, nettietiikat, yritysetiikat ja muut pragmatistiset näennäisetiikat. Kun etiikan päämäärä on ”hyvä” ja kauppatieteen päämäärä on ”kauppa”, on eettisen kauppatieteen päämääränä ”hyvä kauppa”. Luonnostelipa eräs takavuosien partaradikaali jo osakeyhtiöön perustuvan etiikkamallinkin.

On kieltämättä hyvä, että on olemassa julkkiksia, koska huomion kiinnittyessä heihin saavat ajattelulle omistautuneet filosofit olla rauhassa. Meidän aikanamme ei voikaan ajatella lohduttomampaa filosofin kohtaloa kuin olla *suosittu* filosofi, onpa tuo suosio sitten spontaanisti syntynyttä tai ei. Jos siis suosikkifilosofien lanseeraama *positive thinking* on tehty itseironiaa viljellen, se on ollut huonoa. Mikäli taas tekijät ovat esittäneet ajatuksensa tosissaan, minä säälin heitä. Kyse on vain siitä, kumpi itkettää minua nyt enemmän: sääli kollegojani kohtaan vai itsesääli kuulumisesta itsekin akateemisten filosofien joukkoon.

Lukijan on syytä muistaa, että myös liika puheiden kuunteleminen on alistumista. Mikäli siis tämä kirja ei anna aihetta muuhun kuin kirjastoissa kuhkimiseen, on vaivani mennyt hukkaan. Rikokseen kehottaminen on Suomen lakipykälien mukaan rikos. Koska anarkismi sinänsä ei ole mikään rikos, kehotankin teitä kaikkia olemaan nyt oikein anarkistisia. *Sillä ihmisen vapaus on villikkovarsa. Ihmisen vapaus on kuin valkoinen ori, joka keväisin viedään saareen. Ihmisen vapaus on syksyinen tähtitaivas, ääretön ja ihmeellinen. Ihmisen vapaus on voima, jonka nimi on...* (Käsi yleisöstä nousee). – BANG! – Hiljaisuus. Tauko.

Viitteet

1. John Ruskin teoksessaan *Kuninkaitten aarteet* (1918 [1865], s. 32).
2. ”Päättyy kalaan”. Roomalaisen runoilijan Quintus Horatius Flaccuksen käsitys asioista, joita leimaa kirjavuus, moniaineksisuus ja sillisalaattimaisuus. Ks. Horatiuksen teosta *Ars poetica* noin vuodelta 18 eaa. (suom. *Runoudesta* 1904, s. 7).
3. Martin Heideggerilla (1889–1976) oli tunnetusti tapana käyttää yliviivattua muotoa sanasta *Sein*, mikä alleviivasi hänen käsitystään sanojen kahlitsevasta voimasta. Mutta *Denken*-projektin valossa ei selvittäisi ”filosofiastakaan” ilman suttukynää. Heideggerin luennossa *Was ist das – die Philosophie?* vuodelta 1955 filosofisen ajattelun kytkentöjä tieteisiin ja viranomaisvaltaan suorastaan paheksutaan. Ks. Heidegger 1988.
4. Friedrich Nietzsche teoksessa *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 18).
5. Bakuninin lausumaksi väitetty siivekäs sanonta.
6. Jean Baudrillard teoksessaan *Amerikka* (1996 [1986], s. 24).
7. Friedrich Nietzsche teoksensa *Iloinen tiede* ajatelmassa 38 (1989 [1886], s. 58).
8. *Suomalais-kreikkalainen sanakirja* 1985, s. 9.
9. Teos ilmestyi alun perin nimikeellä *De la justice dans la révolution et dans l'église*. Ks. Proudhon (1989 [1851]).
10. Dostojevski 1989 [1872]. Samaa teemaa jatkaa aikamme kenties laajimmalle levinnyt anarkismia käsittelevä kaunokirjallinen teos, pseudonyymi Joseph Conradin *Anarkistit* (*The Secret Agent*, 1961 [1907], jonka pohjalta on valmistunut elokuvakin. Teoksen kirjoittaneen puolalais-englantilaisen Jósef Teodor Konrad Korzeniowskin (1857–1924) käsityksen mukaan anarkismilla ei ollut paljoa toivoa.
11. Dostojevski 1989 [1872], s. 732.
12. Emt., s. 732. Kyseinen keskikohdan kappale juuttui aikoinaan sensuuriin uskonnollisen spekulaationsa vuoksi, ja myös nykyisissä editioissa se on teoksen loppuliitteenä. Poistetuksi tuleminen onkin merkillepantavaa, sillä kirjoittajan sympatiat olivat olleet koko ajan uskonnollisen vakaumuksen *puolella;* niinpä se ilmentää lähinnä anarkistisen liikkumatilan vähyyttä tuona aikana.
13. Emt., s. 759.
14. Emt., s. 762.
15. Emt., s. 760.
16. Ks. esim. Mihail Bakuninin tekstien kokoomateoksia *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale 1872 – La question germano-slave, le communisme l'état* (1965) ja *Michel Bakounine et les relations avec Sergej Necaev 1870–1872 – Écrits et matériaux* (1971).

17. Ks. Aleksandr Solženitsynin teosta *Vankileirien saaristo* (1978 [1973–1976]), jonka alaotsikkona on kaksimielisesti ”Taiteellisen tutkimuksen kokeilu”. Hän lieneekin oikeassa siinä, että sekä *holocaust* että sen neuvostovastine *gulag* olivat osa politiikan äärimmäistä estetisointia ja puhdistusta. Toisaalta myös taiteellinen ilmaisu on usein poliittisesti vaikuttavaa, kuten Solženitsynin omakin teos osoittaa.
18. Karl Marxin suhteesta anarkisteihin ks. esim. teosta *Anarchism and anarcho-syndikalism* (1972).
19. Lev Trotskin vuonna 1905 kirjoittama *Permanentaja revolutsija* julkaistiin 1907. Trotski 1970 [1907].
20. Suom. Vesa Oittinen. Ks. Oittisen Internet-artikkelia ”Marx ja Bakunin”.
21. Emt.
22. Emt.
23. Ks. väitöskirjatutkimukseni *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa* (1997) päälukua 1.
24. Kasvoista ja välittömästä kohtaamisesta etiikan perustana ks. esim. teostani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003).
25. Samalla tavoin kävi myös vuonna 1918 Saksan sisäpolitiikassa, kun vasemmistososialistit perustivat Baijeriin anarkistisen tasavallan, joka tosin kukistettiin verisesti piirittämällä sen keskuksena toiminut München.
26. Mihail Bakunin teoksessaan *Statism and Anarchy* (1990 [1873], s. 136).
27. Ks. Bakuninin teosta *God and State* (1910 [1882]). Teos oli kirjoitettu vuonna 1870. Keskeisiä ovat myös vuotta myöhemmin kirjoitetut ”Pariisin kommuuni ja valtion idea” sekä ”Kirjeitä pariisilaisille”, jotka on julkaistu muun muassa editiossa *Œuvres* (1895–1913).
28. Kropotkin 1987 [1902]. Ihmisten yhteistoiminta, vapaa organisoituminen ja sen mukainen ”sosiaalinen pääoma” kiinnostavat myös nykyistä politiikan filosofiaa, jota anarkistiselta kannalta edustaa Michael Taylorin teos *The Possibility of Co-operation* (1987).
29. Kropotkinin artikkeli ilmestyi *Encyclopædia Britannican* vuoden 1910 laitoksessa.
30. Karl Marxia voi pitää ”Engel's manina” sikäli, että ensimmäinen osa saksan kielestä luopumattoman filosofin teoksesta *Das Kapital* ilmestyi 1867 ja loput kaksi osaa Friedrich Engelsin toimittamina vuoteen 1894 mennessä.
31. Välitilinpäätöksen elämästään Kropotkin antaa 1899 ilmestyneessä ja vuonna 1910 suomennetussa elämäkerrassaan *Anarkistin muistelmat*. Kropotkin 1973 [1899].
32. Friedrich Nietzsche *Iloisen tieteen* ajatelmassa 349 (1989 [1886], s. 199).
33. Bakunin 1990 [1873], s. 133.
34. Ks. esim. Antonio Gramscin kirjoitusten valikoimaa *Selections from Political Writings* (1978).
35. Bakunin 1990 [1873], s. 134.
36. Hänen oikea nimensä oli Françoise-Marie Arouet.
37. Amerikkalaisen koomikon F. C. Fieldsin toteamukseksi väitetty lause.
38. Ks. esim. Mikko Lahtisen selitystä ”revoluutio”-sanan etymologiasta *Niin & Näin* -lehden 1/1997 pääkirjoituksessa: jatkuvan vallankumouksen

idea on ilmaistu paitsi 'pyörimiseen' viittaavassa latinan kielen "volvossa", myös ja erityisesti sen johdoksessa, "revolverissa".

39. Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässään* (1995 [1888], s. 13).
40. Mika Waltari teoksessaan *Neljä päivänlaskua* (1984 [1949], s. 88).
41. Ks. esim. Erich Frommin analyysia teoksessa *Tuhoava ihminen* (1976 [1973]).
42. Raidin vuorosanat Harri Nykäsen käsikirjoittamassa tv-sarjassa. Esitetty TV1:ssä vuonna 2000.
43. Friedrich Nietzsche teoksensa *Iloinen tiede* ajatelmassa 240 (1989 [1886], s. 142–143).
44. Novalis eli oikealta nimeltään Friedrich von Hardenberg (1772–1809) *Ensyklopedia*-nimisessä teoksessaan (1798–1799); kokoelmassa *Fragmentteja* (1984, s. 115).
45. 2 Tess. 3:10.
46. Työyhteiskunnan ongelmista ja niiden ratkaisemisesta ks. teostani *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005).
47. Aristoteles teoksissaan *Nikomakhoksen etiikka* (II kirja, 1103b) ja *Politiikka* (I kirja, luvut 5–7, 1254a–1256a).
48. Työttömyysturvan vastikkeellistamista ehdotettiin jo pääministeri Matti Vanhasen hallituksen ohjelmassa 24.6.2003 (s. 13).
49. Kansaneläkelaitoksen lomake numero TT 2, 07.03.
50. Platon, "Valtio", 464e.
51. Stirner 1995 [1845]. Max Stirnerin käyttöönottama salanimi oli johdos hänen koululaisena kohtaamastaan nimittelystä, joka puolestaan juontui tosiasiasta, että hänellä oli poikkeuksellisen korkea ja idealismia säteilevä otsa (saks. *die Stirn*).
52. *Sein–Sollen*-problematiikasta ks. esim. Kantin teosta *Kritik der Urteilskraft* (1990 [1790], § 76).
53. Esseistä koostuva Max Weberin klassikkoteos ilmestyi kahdessa osassa vuosina 1904–1905. Ks. Weber (1990).
54. Suomennos esseestä *Two Concepts of Liberty* on julkaistu Isaiah Berlinin tuotantoa esittelevässä kokoelmassa *Vapaus, ihmisyys ja historia* (2001, s. 44–102).
55. Quentin Skinner teoksessaan *Kolmas vapauden käsite* (2003 [2001]).
56. Ks. Carl von Clausewitzin teosta *Sodankäynnistä* (2002 [1832], s. 18–20).
57. Jeesus Nasaretilaisen lausahdus omasta itsestään kirjanoppineelle. Matt. 8:20.
58. Simone Weilin filosofiasta ks. esim. väitöskirjaani *Rakkauden välittäjä* (1997, s. 31).
59. Berlin 2001 [1957], s. 65.
60. Platon, "Faidros", 253d–256e.
61. Berlin 2001 [1957], s. 57.
62. Katso esim. teoksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994), *Minä* (1995) ja *Dialoginen filosofia* (2003).
63. Repliikki Väinö Linnan *Tuntemattomassa sotilaassa* (2000 [1954], s. 472).
64. Kant 2000 [1795], s. 81.
65. Albert Einstein yhdessä Sigmund Freudin kanssa julkaisemassaan teoksessa *Miksi sotaa? – Kirjeenvaihto vuodelta 1932*.

66. Ks. Erich Frommin teoksia *Pako vapaudesta* (1976 [1941]) ja *Tuhoava ihminen* (1976 [1973]).
67. Simone Weil sotavuonna 1943 kirjoittamassaan teoksessa *L'enracinement* (1949, s. 66).
68. Dialogisen filosofian mahdollisuuksista kansainvälisen politiikan kysymyksissä ks. teokseni *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003) viimeistä päälukua.
69. Ks. Mohandas Gandhin teosta *Tottelemattomuudesta* (2003).
70. *Tunnustuksistaan* tunnetun katolisen kirkon opettajan, Aurelius Augustinuksen (354–430), lanseeraama sananparsi.
71. Bakunin 1990 [1873], s. 13–14.
72. Sun Tzu noin vuonna 500 ennen ajanlaskumme alkua sanelemassaan ohjeistossa (1982, s. 49–50).
73. Suomen uskomattomimman jermuilijan, kenraali Adolf Ehrnroothin, kanssa samaa vuosikertaa 1905 ollut Bruno joutui jättämään tämän maailman jo vuonna 1970.
74. Väinö Linna *Tuntemattomassa sotilaassa* (2000 [1954] s. 424).
75. Saukki alias Sauvo Puhtila marskiturskissa tunnuslaulussaan Matti Kassilan ohjaamaan elokuvaan *Mannerheim* (1970).
76. George Orwell teoksessaan *Vuonna 1984* (1981 [1949]). Orwellin kuvaamassa dystopiassa myös "tietämättömyys on voimaa ja vapaus orjuutta".
77. TV2:ssa 26.2.2003 esitetty dokumentti *God is my co-pilot* kertoi amerikkalaisten taistelulentäjien Jumala-uskosta.
78. Marx, Engels, Freud ja Jung laulussaan "Mystinen metsätyömies"; albumilla *Koottuja teoksia* (1993).
79. Emmanuel Levinas teoksessaan *Le temps et l'autre* ("Aika ja toinen") vuonna 1948 (s. 15–33).
80. Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuonna 1927 (suom. *Oleminen ja aika*, 2000).
81. Itseään toteuttavan ja kumoavan ennusteen käsitteen määritteli Robert K. Merton alun perin vuonna 1949 julkaistussa teoksessaan *Social Theory and Social Structure* (1968).
82. Uuden ajan utopismista ks. esim. Mikko Lahtisen toimittamaa kokoelmaa *Matkoja utopiaan* (2002), joka sisältää suomennokset Tommaso Campanellan *Aurinkovaltiosta*, sir Francis Baconin *Uudesta Atlantiksesta* ja David Humen *Täydellisen valtion ideasta*.
83. Thomas Moren (1478–1535) *Utopia* on julkaistu suomeksi vuonna 1971.
84. Vastalahjaksi Kubrick sai käyttöönsä Nasan kehittämän huippuvalovoimaisen kameran myöhempää tuotantoaan varten, joten mikään turha hänen vaivansa ei ollut, kuten MTV3:n 28.4.2003 esittämä ranskalaisdokumentti *Kuun nurja puoli* todisti. Homeerisen epiikan mestari Stanley Kubrick palkattiin myös ohjaamaan Apollo 11:n, 12:n ja 15:n lentoa kuvaavat spektaakkelit CBS-televisiokanavalle.
85. Ks. esim. Teinonen (1985, s. 85–87).
86. Emt., s. 72 ja 74.
87. Nottinghamin seriffi elokuvassa *Robin Hood – varkaiden ruhtinas* (1993).
88. Taustalta voi erottaa myös venäjän kielen sanat "da, da" ("kyllä, kyllä"). Sanan "dadaismi" syntyhistorian ja merkityksen jäljittäminen on vaikeaa siksi, että eräiden dadaistien mukaan myös sana itse oli poimittu sattu-

manvaraisesti sanakirjasta. Moniselkoisuutensa vuoksi se toisaalta ilmentää hyvin myös käsitteen tarkoittamaa sisältöä.

89. Ks. Tristan Tzaran kokoelmateosta *Œeuvres completés*, osa V (s. 516).
90. Kuuntele Heitor Villa-Lobosin "Bachianas Brasileiras" numero 5.
91. Ralph Waldo Emerson teoksessaan *Nature* (1950 [1836], s. 24–25). Ks. myös suomennosta *Luonto* vuodelta 2002 (s. 60).
92. Antonín Dvořákin yhdeksäntenä sinfoniana tunnettu "From the New World" on hänen opuksensa numero 95.
93. Ralph Waldo Emerson esseessään "Itseensä luottava ihminen"; valikoimassa *Esseitä* (1958, s. 34).
94. Ralph Waldo Emerson esseessään "Historia" valikoimassa *Esseitä* (1958, s. 10).
95. Friedrich Nietzsche teoksensa *Iloinen tiede* ajatelmassa 217 (1989 [1886], s. 139).
96. Ks. esim. Nietzschen arviota Emersonista teoksessa *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 70).
97. Nietzsche-lainaus J. A. Hollon "Suomentajan jälkisanoista" Emersonin teokseen *Esseitä* (1959, s. 398). Teoksensa *Iloinen tiede* ajatelmassa 92 Nietzsche ylistää Emersonia muun muassa "proosan mestariksi". Nietzsche 1989 [1886] s. 90.
98. Ralph Waldo Emerson esseessään "Itseensä luottava ihminen" valikoimassa *Esseitä* (1958, s. 34).
99. Emt., s. 34.
100. Ks. Carl Gustav Jungin teosta *Flying Saucers – A Modern Myth of Things Seen in the Sky* (2002 [1958]).
101. Jean Baudrillard teoksessaan *Amerikka* (1996 [1986]).
102. Timothy Learyn tutkimuksen aiheena oli aikakaudelle muodikkaasti persoonallisuuden mittaaminen funktionaalisilla teorioilla, ja sen otsikkona oli *The Interpersonal Dimensions of Personality*.
103. Ks. Learyn yhdessä Richard Alpertin ja Ralph Metznerin kanssa julkaisemaa teosta *The Psychedelic Experience* (1964).
104. Normiristiriidan takana oli vuodelta 1937 periytynyt lakikummajainen, jonka perusteella marihuana säädettiin päihdeveron alaiseksi, vaikka marihuanan käyttö ja hallussapito sinänsä oli ollut kaiken aikaa kriminalisoitua muiden *cannabis sativa* -tuotteiden tavoin.
105. Lsd:stä, nautintojen kontrolloimisesta ja kansalaisten kontrolloimisesta nautintojen keinoin kertoi jo ennen Michel Foucault'n teosta *L'usage de plaisirs* (1998 [1984]) Timothy Leary teoksessaan *The Politics of Ecstasy* (1970 [1968]).
106. Nimitys tulee legendasta, jonka mukaan Wilhelm Tell -niminen sveitsiläinen ampui vuonna 1307 poikansa pään päältä omenan.
107. Allen Ginsbergin maininta *Nistin* esipuheessa vuodelta 1976. Ks. Burroughs (1987 [1957], s. 6). Salanimellä William Lee julkaistun teoksen ohella Burroughsin merkittävimipiä avauksia olivat vuonna 1959 ilmestynyt *The Naked Lunch* (suom. *Alaston lounas*) ja vuonna 1969 päivänvalon nähnyt *The Wild Boys* (suom. *Hurjat pojat*).
108. Learyn ensimmäisestä vierailusta vankilassa kertoo vuonna 1970 ilmestynyt teos *Jail Notes*, jonka esipuheen on kirjoittanut Allen Ginsberg. Yhdysvaltalaisten beat-kirjailijoiden käsittelemät kysymykset olivat yhtä

kaikki hämmentävän samanlaisia kuin heidän Ranskan-serkkunsa Michel Foucault'n ajatukset – tosin vailla edellä selitettyä historiallista näkökulmaa.

109. Teoksen toimittajaksi mainitaan Burroughsin ohella Michael Horowitz.
110. Esimerkin aivoilla politikoimisesta ilman aivoja tarjoaa Timothy Learyn teos *Neuropolitics* (1991 [1988]). Aivopolitiikan nykykritiikistä ks. esim. Jyri Puhakaisen kirjapommia *Persoonan kieltäjät* vuodelta 1998.
111. Asiasta kertoo muun muassa Learyn sensaatiohakuinen teos *Design for Dying* (1997).
112. Noam Chomskyn kieliteoriasta ks. hänen teostaan *Syntactic Structures* (1957) ja yhteiskuntakritiikistä kokoelmateostaan *Ideologia ja valta I–II* (2002a). Reaktioistaan *nine-one-one*-päivän tapahtumiin Chomsky kirjoitti teoksessaan *New York 11.9.* (2002b).
113. Näytteitä Bonon pasifismista saa esimerkiksi "With or without you" -raidan sisältävän *The Joshua Tree* -albumin (1987) sanoituksista.
114. Belgia on edelleen maailman ainoa maa, jossa voidaan nostaa syytteitä myös ulkomailla tehdyistä rikoksista. Pykälä on kirjattu Belgian lakiin juuri kansainvälisten oikeuksien toiminnan mahdollistamiseksi.
115. Ks. Reijo Vallan laatimaa hakuteosta *Turskatti – Kapteeni Haddockin haukkumat* vuodelta 1999.
116. Ks. esim. Mike Bentonin teosta *Superhero Comics* (1991).
117. Kuvakulttuurin hurjistumisesta ks. esim. Frank Millerin ja Bill Sienkiewiczin piirtämää *Daredevil-sarjakuvaa* (1990) ja sen multimediasovelluksia.
118. Matt. 21:12–13 ja 26:59–66.
119. Ks. esim. Ksenofonin *Muistelmia* Sokrateesta (205).
120. Anarkistisesta aforistiikastaan tunnettu Samuli Paronen (1917–1974) kokoelmassa *Maailma on sana* (2000 [1974], s. 41).
121. Marsalkka Mannerheim Ilmari Turjan käsikirjoittamassa ja Matti Kassilan ohjaamassa tv-draamassa *Mannerheim* vuodelta 1970.
122. Saavutetun edun vaatimisessa tunnetuin lienee maisteri Simo Frangénin organisoima "Akateemisten Pienviljelijäin Ja Poroerottelijain Keskinäinen Vakuutusyhdistys" -vaaliliitto. Kyseinen yhteenliittymä keskittyi kynsin hampain vaatimaan Tampereen yliopiston valtuustovaaleissa vain sellaista, mikä on jo saavutettu, "koska niinhän kaikki muutkin puolueet tekevät". Muistelma 1980-luvulta.
123. Ks. Rousseaun teosta *Yhteiskuntasopimuksesta* (1988 [1762]).
124. Hankamäki 2000, s. 88.
125. *Helsingin Sanomat* 5.1.2004.
126. Tätä silmällä pitäen Suomen eduskunta hyväksyi 17.2.2003 uuden työeläkelain, joka alensi eläkkeiden karttumisen alkamisikää kahdeksaantoista vuoteen, ja korotti eläkkeitä niille, jotka suostuvat työskentelemään myös eläkeiän saavuttamisen jälkeen. *Ylen tv-uutiset* 17.2.2003.
127. Helsingin Pörssi Oy:n omistavat nykyään ruotsalaiset. *Ylen tv-uutiset* 20.5.2003.
128. Ks. Martin Heideggerin kirjoitusta *Brief über den "Humanismus"* (1974 [1947]).
129. J. V. Snellmanin teos *Läran om staten* ilmestyi kirjoittajan palatessa kolmivuotisen Saksassa oleskelunsa jälkeen Suomeen vuonna 1842. Sak-

saan fennomaanina tunnettua filosofia oli ajanut välien katkeaminen yliopiston hallinnon kanssa, ja Kuopion yläalkeiskoulun rehtoriksi suomalaismielinen Snellman hakeutui yliopistoviran saannin osoittauduttua mahdottomaksi.

130. Sekä ”Lalli” että ”Ilkka” ovat nykyisin myös sanomalehtiä, tosin lehdet ovat melko konservatiivisia.
131. Samalla kun Eugen Schaumanin attentaatista tuli kuluneeksi 100 vuotta, *Helsingin Sanomat* kirjoitti 15.6.2004 myyntilööpissään, että pääministeri ”Vanhanen tuomitsee teon täysin”! Tänä EU-komissaarien ja -kuvernöörien aikana kyseinen defensiivisyys saattaa pistää silmään myös eräänlaisena huonon omantunnon tunnustuksena, jonka takana voi majailla yhtä paljon omien intohimojen torjuntaa kuin pelkoa joutumisesta nykyisten terroritekojen kohteeksi. Poliittisen teon symboliarvoa sinänsä ei taaskaan ymmärretty – tai ymmärrettiin ”liian hyvin”.
132. Aiheen ajankohtaisuutta, terrorismin kiehtovuutta ja ihmisten pyrkimystä ymmärtää poliittisen vastarinnan historiaa ilmentää se, että Punaisen Armeijakunnan toimintaa käsittelevästä elokuvasta *Der Baader Meinhof Komplex* (2008) tuli ilmestyessään hitti.
133. Pääministeri Paavo Lipponen TV1:n ”Suuressa vaalikeskustelussa” 13.3.2003.
134. Aristoteles, ”Nikomakhoksen etiikka”, 1102a.
135. Aristoteles ”Politiikka”-teoksensa kuudennessa kirjassa ja Platon ”Valtio” -dialoginsa kahdeksannessa kirjassa.
136. Martti Luther *Vähän katekismuksensa* esipuheessa (1984 [1529], s. 24).
137. Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässä* (1995 [1888], s. 85).
138. Kaksinkertaisesta reflektiosta eksistenssifilosofioiden eettisessä ajattelussa ks. esim. teoksiani *Rakkauden välittäjä* (1997, s. 204) ja *Dialoginen filosofia* (2003, s. 185–186).
139. Pelle Miljoona levyllään *Rakkaudesta elämään* (1981).
140. Ks. kokoomuslaisen Juha Kostiaisen (*et al.*) kennedymäistä vaalikirjaa *Viettelevä politiikka* (2003).
141. Kyse oli ministerintoimessa suoritetusta oman yhtiön liiketoimien hoitamisesta valtion varoja ohjailemalla. Vankeustuomiosta vuonna 1993 seuranneen eduskunnasta erottamisen jälkeen Juhantalo palasi parlamenttiin vuoden 1995 vaaleissa. Hän tuli edellisen tuomion voimassaollessa tuomituksi myös 80 päiväsakkoon kirjanpitorikoksesta niin sanotussa Interbank-jutussa vuonna 2000. STT, 28.12.2000. Putoaminen eduskunnasta seurasi vasta vuonna 2003.
142. Alhoa epäiltiin Suomen valuuttakurssitavoitteen paljastamisesta EU-osapuolelle markan ERM-kytkennässä. Hän oli vähää aiemmin onnistunut välttymään seuraamuksilta Siltapankki-jutussa, jossa hän oli valtion edustajana sovitellut puoluetoveriltaan, STS:n entiseltä pääjohtajalta Ulf Sundqvistilta, ulosotettavaa vahingonkorvaussummaa 160 miljoonasta markasta 1,2 miljoonaan markkaan. STT, 8.10.1997.
143. Oulusta takaisin eduskuntaan nousseen keski-ikäisen miehen työpaikkahalailujen lisäksi kiintoisia Ahteen perheen elämässä ovat olleet hänen poikansa Jussi Ahteen huumehurjastelut ja se, että myös hänen puolisonsa Hilkka Ahde intoutui pyrkimään eduskuntaan. ”Parasta valistusta” ja ”luonnon koston” tarjosi perheen poika, joka vanhempiensa kes-

kittyessä vaalityöhön lausui kotivideolle: ”Moi, mä oon Jussi Ahde ja aion vetää just kokaiinia nokkaan.” Tulos: 100 päiväsakkoa.

144. Anneli Jäätteenmäen ehdolle asettumisesta kertoivat tv-uutiset 22.2. 2004. Valtionsyyttäjänvirasto oli jättänyt Helsingin käräjäoikeudelle 19. 12.2003 haastehakemuksen, jossa häntä syytettiin yllytyksestä ja avunannosta virkasalaisuuden rikkomiseen. Oikeus hylkäsi syytteen maaliskuussa 2004. <www.oikeus.fi>.
145. Räväkkänä ay-johtajana tunnettu ja ”kikkelikorteillaan” huomiota kerännyt Reini joutui jättämään valtakunnansovittelijan virkansa työministeri Liisa Jaakonsaaren määräyksestä vuonna 1996. Tultuaan tuomituksi ehdolliseen vankeusrangaistukseen viranomaisen väkivaltaisesta vastustamisesta oikeustieteen kandidaatti Reini menehtyi äkilliseen sairauskohtaukseen pian tapahtumien jälkeen vuonna 1998.
146. Hämärissä oloissa Piipon kesänviettopaikassa sattuneet kommellukset johtivat hänen naisvieraitaan syyttelemään paikan omistajaa päällekarkailusta syksyllä 2001. Tapahtumasarja johti monenkirjavaan oikeusprosessiin ja Piipon vetäytymiseen hallituksen puheenjohtajan paikalta. STT.
147. Niin ikään hämärissä olosuhteissa sattuneeseen selkkaukseen liittyi muun muassa luvaton aseen hallussapito, ampumavälikohtaus ja huumeimploosio, joiden vuoksi Helsingin käräjäoikeus tuomitsi Halmeen neljän kuukauden ehdolliseen vankeusrangaistukseen ja 80 päiväsakkoon. STT, 26.2.2004. Onnettomasti päättyi lopulta hänenkin maallinen vaelluksensa, ja voiton peri yhteiskunta.
148. Raaseporin käräjäoikeus tuomitsi oikeusministeriön kansliapäällikkönä toimineen Häkämiehen 90 päiväsakkoon 5.10.2003 pahoinpitelystä. Vielä oikeusministerinä toimiessaan Häkämies oli herättänyt huomiota viivyttämällä homojen parilain hyväksymistä ja vaatimalla väkivaltarikoksista ankarampia tuomioita. Viimeksi mainittuja hän paheksui muun muassa näin: ”Rangaistukset langetetaan asteikon alapäästä, yläpäätä ei käytetä juuri ollenkaan.” *MTV3:n uutiset* 31.10.1997.
149. Pekka Vennamo erosi Sonerasta vuonna 1999 ja jatkoi muun muassa Jippiin hallituksen jäsenenä sekä pelaamalla golfia Espanjassa.
150. Johannes Koroma Yleisradion tv-uutisissa 25.3.2003. Talentum-osakekaupoista nostettu syyte hylättiin Helsingin käräjäoikeudessa.
151. Ks. esisokraattisen Herakleitoksen fragmenttikokoelmaa *Yksi ja sama* (1971, s. 27).
152. Ks. esim. Platonin ja Sokrateen ylistyslauluja rakkaudelle dialogissa ”Pidot”.
153. Ks. Aleksandra Kollontain artikkelia ”*Make Way to the Winged Eros*” valikoimassa *Selected Works* (1977) ja romaania *Suuri rakkaus* (1982 [1923]).
154. Ks. Michel Foucault’n *Seksuaalisuuden historian* osaa 2 (1998 [1984]).
155. Lenin 1967 [1921], s. 346.
156. Galperin 1979 [1976], s. 40. Käydessäni kerran Lenin-museossa löysin sieltä ilokseni kokonaisen setin suurenmoisen vaikuttavia Vladimir Iljitš Lenin -vesilaseja. Siis taaskin nimenomaan vesilaseja eikä esimerkiksi olut-, viini- tai snapsilaseja, vaikka juuri niillä olisi ollut paljon enemmän käyttöä myös politrukkien bakkanaaleissa.

157. Sun Tzu teoksessaan *Sodankäynnin taito* (1982, s. 98).
158. Bakunin 1990 [1873], s. 13.
159. Bob Blackin essee työn lopettamisesta löytyy useasta eri Internet-osoitteesta, ja hänen myöhempi teoksensa vuodelta 1997 julkaistiin kustantajansa, Columbia Alternative Libraryn, ensimmäisenä julkaisuna. Bob Black on ilmoittanut luovuttavansa tekijänoikeutensa vapaaseen käyttöön sillä ehdolla, että hänen tekstinsä julkaistaan lyhentämättöminä ja julkaisija lähettää hänelle näytteen. Toisaalta monet anarkistikirjakaupat ovat kieltäytyneet jakamasta hänen teoksiaan niiden sisältämän kritiikin vuoksi.
160. von Clausewitz 2002 [1832], s. 68–69.
161. Samuel E. Konkin teoksessaan *New Libertarian Manifesto* (1983, s. 25–28).
162. Robert Nozick teoksessaan *Anarchy, State and Utopia* (1974, s. 33).
163. John Rawlsin teoksen alkuperäinen nimi oli *Theory of Justice*; hän kannatti muun muassa tulonsiirtoja.
164. ”*The best reason is developed theory itself.*” Nozick 1974, s. 3.
165. Emt., s. 5.
166. ”Itsensä omistamisen” taustalla vaikuttaa lisäksi filosofinen arvo: itsekunnioitus (*self-esteem*). Emt., s. 239–246.
167. Emt., s. 26. Ajatus lienee lähtöisin Platonin valtiospekulaatioista, ja modernina aikana käsitteen on ottanut käyttöön F. A. von Hayek.
168. Emt., s. 334.
169. Antigonea käsittelevää draaman osuutta pidetään tosin epäperäisenä, ja esimerkiksi näytelmän suomentaja Maarit Kaimio toteaa jättäneensä koko Antigonea koskevan osuuden pois. Ks. Kaimion johdantoa Aiskhyloksen teokseen *Neljä tragediaa* (1975, s. 75). Loppuosa lienee liitetty mukaan vasta Sofokleen *Antigone*-näytelmän osana.
170. Uudistettu toinen laitos objektivismin tietoteoriaa esittelevästä Randin teoksesta ilmestyi Harry Binswangerin ja Leonard Peikoffin toimittamana vuonna 1990.
171. Ks. Ayn Rand Instituutin Internet-sivuja osoitteessa <http://www.aynrand.org>. Egoistisen filosofian pääpiirteitä Rand esittelee teoksessaan *The Virtue of Selfishness – A New Concept of Egoism* (1964).
172. Esimerkkejä Randin suosimista kaunokirjallisista teemoista tarjoavat vuonna 1938 ilmestynyt dystopiaromaani *Anthem* sekä bestseller-teos *The Fountainhead*, josta valmistuneessa elokuvassa pääosaa näytteli Gary Grant. Teoksesta *Atlas Shrugged* puolestaan on valmistumassa tv-sarja. Yleistajuisimpia Randin tieteellisistä teoksista on vuonna 1982 julkaistu *Philosophy – Who Needs It?*, jossa kirjoittaja vastaa kysymykseensä demokraattisesti: ”Kaikki.”
173. Randin teoksia myytiin Ayn Rand Instituutin ilmoituksen mukaan vuonna 2003 yhteensä 400 000 kappaletta. Kolmisenkymmentä vuotta sitten kuolleen kirjailijan teosten yhteenlaskettu lukumäärä ylittää jo 20 miljoonaa kappaletta. Aatteen kannattajia tavoitellaan muun muassa lukiolaisille ja yliopisto-opiskelijoille suunnatuilla kirjoituskilpailuilla, joissa jaetaan tuhansien dollarien palkintoja. Ks. instituutin Internet-kotisivua.

174. Liikkeenjohdon professori Edwin A. Locke on toiminut muun muassa University of Maryland College Parkissa.
175. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 7).
176. Simone Weilin filosofiasta ks. teostani *Rakkauden välittäjä* vuodelta 1997.
177. Simone Weil vuonna 1947 julkaistussa mietelmäkokoelmassaan *La pesanteur et la grâce* (s. 202).
178. Milton ja Rose Friedmanin teos *Free to Choose – A Personal Statement* ilmestyi suomeksi vuonna 1982. Kirjan taustana oli samanniminen kymmenenosainen tv-sarja, joka pohjusti tietä muun muassa Ronald Reaganin vuonna 1980 saavuttamalle vaalivoitolle. Friedmanien työtä jatkaa heidän vuonna 1945 syntynyt poikansa David Friedman, joka toimii niin ikään taloustieteen professorina ja lukeutuu libertaarifilosofeihin teoksessaan *The Machinery of Freedom – A Guide to Radical Capitalism* (1989). Perustulojärjestelmän nykysovellutuksista ks. teokseni *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005) lukua 7.
179. Jean-Jacques Rousseaun teos *Émile, eli kasvatuksesta* (suom. 1933) ilmestyi alun perin samana vuonna kuin hänen manifestinsa *Yhteiskuntasopimuksesta* (1762). Niin Ranskan suuri vallankumous kuin koko valistuksen hankekin ammensivat suuren osan voimistaan juuri näistä sensuuri- ja tuhoamisuhan alaisena olleista teoksista.
180. Näköalan luomista nykyanarkistien viimeisimpiin tempauksiin vaikeuttaa se, että monet heidän kirjoituksensa ovat lyhyehköjä julistuksia. Osa niistä on julkaistu vain Internetissä. Parhaan kuvan asiasta saa tutustumalla teksteihin suoraan ja arvioimalla niitä esimerkiksi tässä teoksessa esitetyn historiallisen katsauksen valossa. Onfrayn ajattelusta ks. esim. hänen vuonna 2004 suomeksi ilmestynyttä teostaan *Kapinallisen politiikka*.
181. John Ruskin teoksessaan *Kuninkaiden aarteet* (1918 [1865], s. 31).
182. Byronin elämästä ja ajattelusta ks. esim. Jonathan Grossin teosta *Byron – The Erotic Liberal* (2001).
183. Ks. Godwinin teoksen pokkarilaitosta *Inquiry Concerning Political Justice and its Influence in Modern Morals and Happiness* (1976), jota tosin on nykyaikaistettu ajan vaatimusten mukaiseksi poistamalla sen nimestä ”periaatteet”, ja ”yleiset hyveetkin” on vaihdettu ”moderniksi moraaliksi”. On syytä huomata, että Godwin ei vielä käyttänyt teoksessaan sanaa ”anarkismi”, vaikka monet pitävätkin häntä nykyaikaisen anarkismin uudelleenlöytäjänä. Anarkismin käsitettä oman ajattelunsa kuvailuun käytti modernina aikana ensi kertaa Pierre-Joseph Proudhon vuonna 1840.
184. Edustava kokoelma Godwinin tekstejä sisältyy Peter Marshallin toimittamaan teokseen *The Anarchist Writings of William Godwin* (1986), joka sisältää myös edellisessä viitteessä mainitun kirjoituksen.
185. Toisin kuin antiikin ja uuden ajan filosofia, moderni aika ei perustanut etiikkaa enää pitkään aikaan ”hyveille”, jotka arvotettiin muun muassa ideologioiden raskauttamiksi, kunnes Alasdair MacIntyre nosti hyveen käsitteen jälleen moraalifilosofian keskipisteeseen teoksessaan *After Virtue* (1981).

186. Wollstonecraft 1992 [1792].
187. Emt.
188. Byron 1907, XXXCV, 2/640.
189. Russell 1950 [1918], s. 186.
190. Emt., s. 192.
191. Emt., s. i–iii. Esipuhe on päivätty 1948.
192. En käsittele Sartren sinänsä puhuttelevaa anarkistisuutta ja hänen vapausfilosofiaansa tässä yhteydessä enempää, koska aiheesta on jo saatavilla useita suomenkielisiä esityksiä. Ks. esim. Olli-Pekka Lassilan teosta *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa* vuodelta 1987.
193. Alun perin *Road to Serfdom – Studies in Philosophy, Politics and Economics*. von Hayek 1995 [1944].
194. Hans-Hermann Hoppe Internet-artikkelissaan ”Why Mises (and not Hayek?)”, jossa hän asettuu enemmän von Hayekin opettajana toimineen Ludwig von Misesin edustaman täysin vapaan markkinatalouden ja yövartijavaltion kannalle. Molemmat ”vonit” olivat tärkeitä taloustieteen itävaltalaiselle koulukunnalle.
195. Alun perin *The Fatal Conceit – The Errors of Socialism*. von Hayek 1998 [1988].
196. Pentti Saarikoski kokoelmassaan *Maailmasta* (1961, s. 37).
197. Platon, ”Faidros”, 230d–e.
198. Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässään* (1995 [1888], s. 26).
199. Antiikin Kiinassa 500-luvulla eaa. elänyt Laotse tunnetaan kaikkien aikojen varhaisimpana anarkistina. Hänen edustamaansa kansanviisauteen perustuva taolaisuus kilpaili keisarivaltaa ja hierarkioita edustavan Konfutsen opetusten kanssa. Laotsen ajatelmasta voi painottaa sanaa ”näyttää” ja pohtia myös hallitsemattomuuden ja vapauden analogisuutta. Ks. Laotsen opetusten kokoelmaa *Tao te ching*.
200. Platon, ”Valtio”, 427e.
201. 1. Kor. 13:13. Hyveopin ongelmia lisää käsitteiden määrittelyyn liittyvä vaikeus, joka näkyy esimerkiksi s*ofrosynen* käsitteen kääntämisyrityksissä. Kyseinen kreikan kielen sanahan on voitu kääntää yhtä hyvin ”järkevyydeksi”, ”itsekuriksi” tai ”tasapainon ja harmonian periaatteeksi” kuin ”kohtuullisuudeksikin”.
202. Kant 1990 [1785], s. 76.
203. Paul Feyerabend teoksessaan *Against Method – Outline of an Anarcistic Theory of Knowledge* (1988 [1975]).
204. Ks. Thomas Kuhnin teosta *Tieteellisten vallankumousten rakenne* (1994 [1962]).
205. Luther 1984 [1529], s. 21.
206. Emt., s. 21.
207. Erich Fromm teoksessaan *Pako vapaudesta* (1976 [1941]).
208. Ks. piispa ja ministeri Johann C. Wöllnerin laatimaa nuhdekirjettä hallintoalamaiselleen Immanuel Kantille teoksen *Tiedekuntien riitely* (1998 [1798]) alussa (s. 11–12).
209. Emt., s. 12.

210. Ks. esim. lukua ”Jumalan olemassaolo puhtaan käytöllisen järjen postulaattina” Kantin ”Käytöllisen järjen kritiikissä” (*Kritik der praktischen Vernunft*). Kant 1990 [1788].
211. Ks. Swedenborgin teosta *Clavis hieroglyphica – Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä* sekä teoksen suomentajan Jyrki Siukosen johdantoa (2000).
212. Kant teoksessaan *Tiedekuntien riitelystä* (1998 [1798], s. 65).
213. Platon, ”Valtio”, 473d.
214. ”Ratsionalismi” (viron kieltä) = ”rationalismi”.
215. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 12).
216. Ks. esim. filosofi Tommi Walleniuksen artikkelia ”Hartiavoimin optiomiljonääriksi” (*Aviisi* 12/1999) ja Staffan Bruunin ja Mosse Wallénin kirjaa *Nokian valtatie – taistelu tiedosta, tulevaisuudesta ja optioista* (1999).
217. Ks. Tommi Sarlinin ja Pekka Matilaisen kirjoituksia *Yliopisto*-lehden numerossa 7/1999 (s. 13 ja 20–21).
218. *Journalisti*-lehden 3/2000 haastattelussa *Yliopisto*-lehden päätoimittaja Pekka Matilainen kertoo ripustaneensa nootin huolettomasti seinälle.
219. Simo Salminen ”Rotestilaulussaan” (1966); albumilla *Huumorimiehiä – Rotestilaulu* (1998).
220. Kumottavuuden vaatimuksesta tieteellisen tiedonmuodostuksen ehtona katso sir Karl Popperin teosta *Arvauksia ja kumoamisia – Tieteellisen tiedon kasvu*. Popper 1995 [1963].
221. ”Ritualisoituneen aggression” käsitteestä ja motiiveista ks. esim. brittiläistä jalkapallohuliganismia tutkineen Rom Harrén toimittamaa teosta *The Social Construction of Emotions* (1986).
222. Anarkistisen totuuden ”vääryydestä” ks. esim. Timo Ahosen ym. toimittamaa käännöskokoelmaa *Väärin ajateltua – Anarkistisia puheenvuoroja herruudettomasta yhteiskunnasta* (2001).
223. Ks. *Sonera-kirjan* lukua 1. Teos on julkaistu anonyymisti Internetissä vuonna 2002 ja seuraavana vuonna Art Housen kustantamana pseudonyymillä Pekka Peloton. Painetun version nimi on *Miten hävisivät Soneran miljardit?* ja painopaikka Pieksämäellä toimiva Raamattutalo.
224. ”*Nous volons un monde nouveau et original. Nous refusons un monde où la certitude de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de périr d'ennui.*” Pariisin opiskelijamellakoissa mainetta saavuttanut Daniel Cohn-Bendit Italian Carrarassa vuonna 1968 järjestetyssä anarkistien ensimmäisessä maailmankonferenssissa. Toisen kerran anarkistit kokoontuivat vuonna 1971 salaisesti. Saksalainen Cohn-Bendit toimii nykyisin europarlamentaarikkona vihreiden ryhmässä.
225. *Ylen tv-uutiset* 30.1.2003. Asiasta kertoi myös *Etelä-Saimaa* 29.1.2003.
226. Ks. Tekijänoikeuden tiedotus- ja valvontakeskuksen kotisivuja osoitteessa <http://www.antipiracy.fi/hotline>. Samalla voit tehdä kätevästi myös nimettömän ilmiannon.
227. *Ylen tv-uutiset* 7.5.2004.
228. *MTV3:n uutiset* 12.6.2004.
229. Roland Barthes 1960-luvun vuosinaan; siteerattu Herbert Marcusen teoksesta *Yksiulotteinen ihminen* (1969 [1964], s. 102).

230. Ultra Bra laulussaan ”Ken Saro-Wiwa on kuollut”, albumilla *Vapaa-herran elämää* (1996).
231. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1981 [1891], s. 274).
232. Deleuze ja Guattari aina ajankohtaisessa teoksessaan *Capitalisme et schizophrénie* (”Kapitalismi ja skitsofrenia”) vuodelta 1972.

Lähteet

Kirjallisuus

Ahonen, Timo et al. (toim.), *Väärin ajateltua – Anarkistisia puheenvuoroja herruudettomasta yhteiskunnasta*. Jyväskylä: Kampuskustannus, 2001.

Aiskhylos, *Neljä tragediaa: Persialaiset – Seitsemän Teebaa vastaan – Turvananojat – Kahlehdittu Prometheus*. Suom. ja esip. Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus, 1975.

Alighieri, Dante, *Jumalainen näytelmä.* Suom. Eino Leino, kuv. Gustave Doré, alkut. *Divina Commedia,* 1306. Hämeenlinna: Karisto, 1991.

Apollinaire, Guillaume, *Hirveä Hospodar ja nuoren Don Juanin urotyöt*. Suom. Väinö Kirstinä, alkut. *Les onze mille verges ou les amours d'un hospodar*, 1907; *Les exploits d'un jeune Don Juan*, 1911. Jyväskylä: Gummerus, 1992.

Arendt, Hannah, *The Human Condition.* Chicago: Chicago University Press, 1958.

Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1989.

---, *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus, 1991.

Augustinus, *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka, alkut. *Confessiones*, 379–400. Porvoo: WSOY, 1947.

Baden-Powell, Robert, *Partiopojan kirja*. Suom. Paula Koho, alkut. *Scouting for Boys*, 1908. Helsinki: Partiokirja, 1995.

Bakunin, Michael, *God and State*. Orig. *Bog i gosudarstvo*, 1882. London: Freedom Press, 1910.

---, *Statism and Anarchy*. Translated and edited by Marshall S. Shatz, orig. *Gosudarstvennost i anarhija,* 1873. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bakunin, Mihail, *Œuvres. 6 volumes*. Edited by J. Guillaume. Paris. P. V. Stock, 1895–1913.

---, *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale 1872. La question germano-slave, le communisme l'état*. London: Brill, 1965.

---, *Michel Bakounine et les relations avec Sergej Necaev 1870–1872. Écrits et matériaux*. London: Brill, 1971.

Baudrillard, Jean, *Amerikka*. Suom. Tiina Arppe, alkut. *Amérique*, 1986. Helsinki: Loki-kirjat, 1996.
Benton, Mike, *Superhero Comics*. New York: Marvel Comics, 1991.
Berlin, Isaiah, *Vapaus, ihmisyys ja historia – Valikoima esseitä*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 2001.
Black, Bob, *Anarchism After Leftism*. Columbia: Columbia Alternative Library Press, 1997.
Boétius, Étienne de la, *The Discourse of Voluntary Servitude*. Translated by Harry Kurz, orig. 1552–1553. New York: Free Life Editions, 1975.
Bruun, Staffan ja Mosse Wallén, *Nokian valtatie – Taistelu tiedosta, tulevaisuudesta ja optioista*. Suom. Seppo Hyrkäs, alkut. *Boken om Nokia*, 1999. Helsinki: Tammi, 1999.
Burroughs, William S., *Alaston lounas*. Suom. Risto Lehmusoksa, alkut. *The Naked Lunch*, 1959. Jyväskylä: Gummerus, 1998.
---, *Hurjat pojat – Kuolleiden kirja*. Suom. Kari Lempinen, alkut. *The Wild Boys – A Book of the Dead*, 1969. Helsinki: Odessa, 1983.
---, *Nisti*. Esipuhe Allen Ginsberg. Suom. Markku Salo, alkut. *Junky*, 1953. Helsinki: Odessa, 1987.
Byron, George, *The Poetical Works*. London: Frowde, 1907.
Chomsky, Noam, *Ideologia ja valta I–II*. Toim. ja suom. Juhani Yli-Vakkuri, Marko Ampuja ja Erkka Öörni. Helsinki: Like, 2002 (a).
---, *New York 11.9*. Suom. Jaakko Yli-Juonikas. Turku: Sammakko, 2002 (b).
---, *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957.
Clausewitz, Carl von, *Sodankäynnistä*. Suom. Heikki Eskelinen, alkut. *Vom Kriege*, 1832. Helsinki: Art House, 2002.
Conrad, Joseph, *Anarkistit*. Suom. Kristiina Kivivuori, alkut. *The Secret Agent*, 1907. Helsinki: Otava, 1961.
Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.
---, *Que-est-ce la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
Dostojevski, Fjodor, *Riivaajat*. Suom. Lea Pyykkö, alkut. *Besy*, 1872. Hämeenlinna: Karisto, 1989.
Einstein, Albert ja Sigmund Freud, *Miksi sotaa? – Kirjeenvaihto vuodelta 1932*. Suom. Maija Pellikka, alkut. *Warum Krieg? Ein Briefwechsel*. Helsinki: Bazar, 2003.
Emerson, Ralph Waldo, *Esseitä*. Suom. J. A. Hollo. Porvoo: Helsinki, 1958.
---, *Luonto*. Suom. Antti Immonen, alkut. *Nature*, 1836. Tampere: Niin & Näin, 2002.
---, ”Nature”. Teoksessa *The Complete Essays and Other Writings of*

Ralph Waldo Emerson. Ed. Brooks Atkinson, orig. 1836, pp. 1–42. New York: Random House, 1950.
Feyerabend, Paul, *Against Method – Outline of an Anarcistic Theory of Knowledge*. Orig. 1975. London: Verso, 1988.
Foucault, Michel, *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto – Nautintojen käyttö – Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius, alkut. *Histoire de sexualité: L'volonté de savoir – L'usage de plaisirs – Le souci de soi*, 1976–1984. Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Friedman, David, *The Machinery of Freedom – A Guide to Radical Capitalism*. Chicago: Open Court, 1989.
Friedman, Milton ja Rose, *Vapaus valita.* Suom. Heikki Lempiäinen ja Jyrki Vesikansa, alkut. *Free to Choose – A Personal Statement*, 1980. Helsinki: Otava, 1982.
Fromm, Erich, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *Escape from Freedom*, 1941. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.
---, *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.
Galperin, P. J., *Johdatus psykologiaan*. Suom. Riitta Kauppila ja Klaus Helkama, alkut. *Vvedenije v psihologiju*, 1976. Helsinki: Kansankulttuuri, 1979.
Gandhi, Mohandas, *Tottelemattomuudesta*. Suom. teoksesta *Essential Writings* Eila Salomaa ja Jukka Viitanen. Helsinki: Like, 2003.
Godwin, William, *The Anarchist Writings of William Godwin*. Edited and with an Introduction by Peter Marshall. London: Freedom Press, 1986.
---, *Inquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*. Orig. *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness*, 1793. Harmondsworth: Penguine, 1976.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust – Toinen osa*. Suom. O. Manninen, alkut. 1832. Helsinki: Otava, 1981.
Gramsci, Antonio, *Selections from Political Writings (1921–1926)*. Translated and edited by Quintin Hoare. London: Lawrence and Wishart, 1978.
Gross, Jonathan D., *Byron: The Erotic Liberal*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
---, *Kuka halusi murhata filosofin? Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta*. Helsinki: Feenix, 2000.
---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.
---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: J. Hankamäki [jakaja Like], 1997.
---, *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
Hayek, Friedrich August von, *Kohtalokas ylimieli*. Suom. Joose ja Matti Norri, alkut. *The Fatal Conceit – The Errors of Socialism*, 1988. Helsinki: Art House, 1998.
---, *Tie orjuuteen*. Suom. Jyrki Iivonen, alkut. *The Road to Serfdom*, 1944. Helsinki: Gaudeamus, 1995.
Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell, 1986.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Banden, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
Heidegger, Martin, *Brief über den "Humanismus"*. Orig. 1947. Frankfurt am Main: Klostermann, 1974.
---, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. *Sein und Zeit*, 1927. Tampere: Vastapaino, 2000.
---, *Was ist das – die Philosophie?* Orig. 1955. Pfullingen: Neske, 1988.
Herakleitos, *Yksi ja sama*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1971.
Hergé [Georges Remi], *Tintti Amerikassa*. Suom. Heikki ja Soile Kaukoranta, alkut. *Tintin en Amérique*, 1932. Helsinki: Otava, 2000.
---, *Tintti Neuvostojen maassa*. Suom. Heikki ja Soile Kaukoranta, alkut. *Tintin au Pays des Soviets*, 1930. Helsinki: Otava, 2001.
Horatius, *Runoudesta*. Suom. K. J. Hidén, alkut. *Ars poetica*, n. 20 eaa. Helsinki: Weilin & Göös, 1904.
Huxley, Aldous, *Uljas uusi maailma*. Suom. I. H. Orras, alkut. *Brave New World*, 1932. Helsinki: Tammi, 2002.
Jung, Carl Gustav, *Flying Saucers – A Modern Myth of Things Seen in the Sky*. Translated by R. Hull, orig. *Ein modernen Mythus – Von Dingen, die am Himmeln gesehen werden*, 1958. London: Routledge, 2002.
Kant, Immanuel, *Ikuiseen rauhaan. Valtio-opillinen tutkielma.* Suom. Jaakko Tuomikoski, alkut. *Zum ewigen Frieden*, 1795. Hämeenlinna: Karisto, 2000.
---, *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, orig. 1790. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

---, ”Käytöllisen järjen kritiikki”. Suom. ja esip. J. E. Salomaa, alkut. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, s. 163–362. Helsinki: WSOY, 1990.
---, ”Tapojen metafysiikan perustus”. Teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa, alkut. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. Helsinki: WSOY, 1990.
---, *Tiedekuntien riitely*. Suom. ja esip. Heikki Kirjavainen, alkut. *Der Streit der Fakultäten*, 1798. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIV. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 1998.
Kollontai, Aleksandra, *Selected Writings*. Edited and translated by Alix Holt. London: Allison and Busby, 1977.
---, *Suuri rakkaus*. Suom. ja johd. Esa Adrian, alkut. *Bolsaja ljubov*, 1923. Jyväskylä: Gummerus, 1982.
Konkin, Samuel E. III, *New Libertarian Manifesto*. Los Angeles, CA: Koman Publishing, 1983.
Kropotkin, Pjotr, ”Anarchism”. Article in *Encyclopædia Britannica*, vol. 1. Cambridge, 1910.
---, *Anarkistin muistelmat I–II*. Suom. Ilmari Lehmusvaara, alkut. *The Memoirs of a Revolutionist*, 1899. Helsinki: Ex Libris, 1973.
---, *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Orig. 1902. London: Freedom Press, 1987.
Kostiainen, Juha et al., *Viettelevä politiikka*. Tampere: Traff, 2003.
Ksenofon, ”Muistelmia”. Teoksessa Ksenofon, *Sokrates*, suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1960.
Kuhn, Thomas, *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. Kimmo Pietiläinen, alkut. *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962. Helsinki: Art House, 1994.
Lahtinen, Mikko (toim.), *Matkoja utopiaan: Tommaso Campanella, Francis Bacon ja David Hume*. Suom. P. Mänttäri, T. Makkonen, P. Koikkalainen ja T. Tomperi. Tampere: Vastapaino, 2002.
---, Pääkirjoitus. *Niin & Näin* 1/1997, s. 2.
Laotse, *Tao te ching*. Suom. Pertti Nieminen. Helsinki: Tammi, 1986.
Lassila, Olli-Pekka, *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa*. Suomen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, 151. Helsinki: Suomen Teologinen Kirjallisuusseura, 1987.
Leary, Timothy, *Chaos and Cyber Culture.* Edited by Michael Horowitz with quest appearences by William S. Burroughs. Berkeley, CA: Ronin Pub, 1994.
---, *Design for Dying*. Alkut. 1997. London: Harper & Collins, 1998.
---, *Flashbacks – An Autobiography*. Los Angeles, CA: Jeremy Tar-

cher, 1983.
---, *The Interpersonal Dimensions of Personality – A Functional Theory and Methodology Theory for Personal Evaluation*. New York: The Ronald Press, 1957.
---, *Jail Notes*. Introduction by Allen Ginsberg. New York: Douglas Books, 1970.
---, *Neuropolitics*. Orig. 1988. Tempe, Arizona: New Falcon Publications, 1991.
---, *The Politics of Ecstasy*. Berkeley, CA: Ronin Publishing, 1968.
Leary, Timothy, Ralph Metzner and Richard Alpert, *The Psychedelic Experience – A Manual Based on the Tibetian Book of the Dead*. New York: Citadel, 1964.
Lenin, V. I., ”Vielä kerran ammattiliitoista, nykytilanteesta sekä Trotskin ja Buharinin virheistä”. Teoksessa: Lenin, V. I., *Valitut teokset neljässä osassa*, osa 4, alkut. 1921. Moskova: Edistys, 1967.
Levinas, Emmanuel, *Le temps et l’autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
Linna, Väinö, *Tuntematon sotilas*. Teoksessa: V. Linna, *Kootut teokset*, osa 2, alkut. 1954. Helsinki: WSOY, 2000.
Luther, Martti, *Martti Lutherin vähä katekismus sekä Schemalkedenin opinkohdat*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran julkaisuja, 138. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1984.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue – A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
Marcuse, Herbert, *Yksiulotteinen ihminen*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *One Dimensional Man*, 1964. Helsinki: Weilin + Göös, 1969.
Marx, Karl, *Anarchism and anarcho-syndikalism*. Moscow: Progress, 1972.
---, *Pääoma*, osa 1. Suom. anonyymi, alkut. *Das Kapital*, 1867. Moskova: Kustannusliike Edistys, 1974.
Marx, Karl ja Friedrich Engels, *Kommunistinen manifesti*. Johd. Erich Hobsbawn, suom. Juha Koivisto et al., alkut. *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848. Tampere: Vastapaino, 1998.
---, ”Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset”. Teoksessa: Engels, F. ja K. Marx, *Valitut teokset*, osa 1, alkut 1844. Moskova: Kustannusliike Edistys, 1978.
Matilainen, Pekka, ”Radikaalisti improvisoiden”. *Yliopisto* 7/1999, s. 13.
Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*. Revisited edition, orig. 1949. New York, NY: The Free Press, 1968.

Miller, Frank and Bill Sienkiewicz, *Daredevil – Love and War*. New York: Marvel Comics, 1990.
More, Thomas, *Utopia*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, alkut. *De optimo statu rei publicae dequi nova insalu utopia*, 1516. Helsinki: WSOY, 1971.
Newman, Saul, *From Bakunin to Lacan – Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books, 2001.
Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.
---, *Iloinen tiede ("La gaya scienza")*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1886. Helsinki: Otava, 1989.
---, *Näin puhui Zarathustra – Kirja kaikille eikä kenellekään*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Also sprach Zarathustra – Ein buch für alle und keinen*, 1891. Helsinki: Otava, 1981.
Nock, Albert Jay, *Our Enemy, the State*. New York: William Morrow Company, 1935.
Novalis, *Fragmentteja*. Suom. ja toim. Vesa Oittinen. Helsinki: Otava, 1984.
Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.
---, *The Examined Life – Philosophical Meditations*. New York: Simon & Schuster, 1989.
---, *Invariances – The Structure of the Objective World*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
---, *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
Onfray, Michel, *Kapinallisen politiikka – Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta*. Suom. Tapani Kilpeläinen, alkut. *Politique du rebelle*, 1997. Tampere: Eurooppalaisen Filosofian Seura, 2004.
Orwell, George, *Vuonna 1984*. Suom. Oiva Talvitie, alkut. *Nineteen Eigthy-Four*, 1949. Helsinki: WSOY, 1981.
Paronen, Samuli, *Maailma on sana – Mietteitä*. Alkut. 1974. Helsinki: Otava, 2000.
Peloton, Pekka [pseudonyymi], *Miten hävisivät Soneran miljardit?* Helsinki: Art House, 2003.
Platon, "Faidros". Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 3. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1979.
---, "Pidot". Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 3. Suom. Marianna Tyni. Helsinki: Otava, 1979.
---, "Valtio". Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 4. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1981.
Popper, Karl, *Arvauksia ja kumoamisia – Tieteellisen tiedon kasvu*. Suom. Eero Eerola, alkut. *Conjectures and Refutations – The*

Growth of Scientific Knowledge, 1963. Helsinki: Gaudeamus, 1995.
Proudhon, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'église*. Orig. 1851. Paris: Fayard, 1989.
Puhakainen, Jyri, *Persoonan kieltäjät – Ihmisen vapaus ja vastuu geeniteknologian ja lääketieteen puristuksessa*. Helsinki: Like, 1998.
Pyhä Raamattu – Vanha Testamentti ja *Uusi Testamentti*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessaan vuonna 1992 käyttöönottama suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura, 1994.
Pääministeri Matti Vanhasen hallituksen ohjelma 24.6.2003. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia, 2003.
Rand, Ayn, *Anthem*. New York: The New American Library, 1988 (1938).
---, *Atlas Shrugged*. Orig. 1957. New York: The New American Library, 1960.
---, *Capitalism – The Unknown Ideal*. Orig. 1966. New York: The New American Library, 1967.
---, *The Fountainhead*. Orig. 1943. New York: Penguin Books, 1993.
---, *Introduction to Objectivist Epistemology*. The Second Edition. Ed. Harry Binswanger and Leonard Peikoff. Orig. 1967. New York: The New American Library, 1990.
---, *Philosophy – Who Needs It?* New York: The New American Library, 1982.
---, *The Virtue of Selfishness – A New Concept of Egoism*. New York: The New American Library, 1964.
---, *We the Living*. Introduction by Leonard Peikoff, orig. 1936. New York: The New American Library, 1996.
Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suom. Terho Pursiainen, orig. *Theory of Justice*, 1971. Helsinki: WSOY, 1988.
Rothbard, Murray N., *Man, Economy and State – A Treatise on Economic Principles*, 2 volumes. Princeton, NJ: van Nostrand, 1962.
Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, eli kasvatuksesta*. Suom. Jalmari Hahl, esip. V. A. Koskenniemi, alkut. *Émile, ou De l'éducation*, 1762. Porvoo: WSOY, 1933.
---, *Yhteiskuntasopimuksesta*. Suom. J. V. Lehtonen, alkut. *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762. Hämeenlinna: Karisto, 1988.
Ruskin, John, *Kuninkaitten aarteet*. Suom. V. Hämeen-Anttila, alkut. *Of King's Treasures*, 1865. Hämeenlinna: Karisto, 1918.
Russell, Bertrand, *Road to Freedom – Socialism, Anarchism and*

Syndicalism. Orig. 1918. London: Allen, 1959.
Saarikoski, Pentti, *Maailmasta – Runoja*. Helsinki: Otava, 1961.
Sarlin, Tommi, ”Kummisedän kädenojennus”. *Yliopisto* 7/1999, s. 20–21.
Shelley, Mary, *Frankenstein*. Suom. Paavo Lehtonen, alkut. *Frankenstein*, 1818. Helsinki: Otava, 2008.
Skinner, Quentin, *Kolmas vapauden käsite*. Suom. Sami Syrjämäki, alkut. *Third Concept of Liberty*, 2001. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 2003.
Solženitsyn, Aleksandr, *Vankileirien saaristo 1918–1956. Taiteellisen tutkimuksen kokeilu*. Suom. Esa Adrian, alkut. *Arhipelag Gulag 1981–1956*, 1973–1976. Tampere: Kustannuspiste, 1978.
Snellman, ”Valtio-oppi”. Teoksessa: *J. V. Snellmanin kootut teokset*, suom. Heikki Lehmusto, alkut. *Läran om staten*, 1842. Porvoo: WSOY, 1928.
Stirner, Max, *The Ego and Its Own*. Translated and edited by David Leopold, alkut. *Der Einzige und sein Eigentum,* 1845. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Sun Tzu, *Sodankäynnin taito*. Suom. Heikki Karkkolainen. Helsinki: Love-kirjat, 1982.
Suomalais-kreikkalainen sanakirja. Toim. Kim Schneider et al. Helsinki: Kreikan Kirja Oy, 1985.
Swedenborg Emanuel, *Clavis hieroglyphica – Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä*. Suom. ja johdannolla varustanut Jyrki Siukonen, alkut. 1784. Helsinki: Gaudeamus, 2000.
Taylor, Michael, *The Possibility of Co-operation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Teinonen, Seppo A., *Rakkauden tieto – Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, 142. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1985.
Thoreau, Henry David, *Kansalaistottelemattomuudesta*. Toim. Outi Lauhakangas, alkut. *Civil Disobedience*, 1849. Helsinki: Otava, 1986.
Trotski, Lev, *Jatkuva vallankumous*. Suom. Esa Adrian, alkut. *Permanentaja revolutsija*, 1907. Helsinki: Tammi, 1970.
Tzara, Tristan, *Œuvres completès*, tome V. Paris: Flammarion, 1982.
Valta, Reijo, *Turskatti! Kapteeni Haddockin haukkumat*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 1999.
Wallenius, Tommi, ”Hartiavoimin optiomiljonääriksi”. *Aviisi* 12/1999.
Waltari, Mika, *Neljä päivänlaskua – Romaani romaanista.* Alkut. 1949. Helsinki: WSOY, 1984.

---, *Sinuhe egyptiläinen – Viistoista kirjaa lääkäri Sinuhen elämästä n. 1390–1335 eKr*. Alkut. 1945. Helsinki: WSOY, 2005.
Weber, Max, *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suom. Timo Kyntäjä, alkut. *Die protestantische Etik und der Geist des Kapitalismus*, 1904–1905. Helsinki: WSOY, 1990.
Weil, Simone, *L'enracinement*. Paris: Gallimard, 1949.
---, *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon, 1947.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman, alkut. 1918. Helsinki: WSOY, 1971
Wollstonecraft, Mary**,** *A vindication of the rights of men with a vindication of the rights of women and hints.* Edited by Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
---, *A vindication of the rights of woman*. Edited with an introduction by Miriam Brody, orig. 1792. London: Penguin, 1992.

Verkkojulkaisut

Anonyymi, *Sonera-kirja – Minne katosivat Soneran rahat?* <http://www.kolumbus.fi/sidewinder/sonera-kirja.txt>.
Black, Bob, "The Abolition of Work". <http://theanarchistlibrary.org/library/Bob_Black__The_Abolition_of_Work.html>.
Hoppe, Hans-Hermann, "Why Mises (and not Hayek?)". <http://mises.org/daily/5747/Why-Mises-and-not-Hayek>.
Oittinen, Vesa, "Marx ja Bakunin". Esitelmä Marx-seurassa 13.12. 2001. <http://www.marx-seura.kaapeli.fi/archive/bakunin.htm>.

Internet-sivut

Anarkismi.net <http://www.anarkismi.net>.
Ayn Rand Instituutti <http://www.aynrand.org>.
Helsingin Sanomat <http://www.helsinginsanomat.fi>.
Jukka Hankamäki <http://www.hankamaki.fi>.
Processed World <http://www.processedworld.com>.
Suomen Sisu <http://www.suomensisu.fi>.
Suomen Tietotoimisto <http://www.stt.fi>.
Vaikuttava Tietotoimisto <http://vaikuttava.net>.
Valtakunnansyyttäjävirasto <http://www.oikeus.fi>.
Wikipedia, internet-encyclopedia <http://en.wikipedia.org>.
Wikipedia, internet-tietosanakirja <http://fi.wikipedia.org>.
ÄKT <http://www.antipiracy.fi>.

Sanomalehdet ja ajankohtaisjulkaisut

Aku Ankka, 1951–2003.
Aviisi, 1999.
Etelä-Saimaa, 2003.
Etelä-Suomen Sanomat, 1999.
Helsingin Sanomat, 2004.
Journalisti, 2000.
Kansan Uutiset, 2004.
Kapinatyöläinen, 1998.
Niin & Näin, 1997.
Punamusta, 2000.
Sinivalkoinen ylpeys, 2001.
Suomen Sisu, 2004.
Villi Pohjola, 2001.
Yliopisto, 1999.

Tv-ohjelmat, elokuvat ja äänitteet

Avaruusseikkailu 2001. Dvd-levy, ohj. Stanley Kubrick, alkut. *2001 – The Space Odyssey*, 1968. Warner Bros., 1999.

Der Baader Meinhof Komplex. Dvd-levy, ohj. Uli Edel, alkut. 2008. Norkisk Film, 2009.

Dvorák, Antonin, *Symphony no. 9, "From the New World"*, op. 95, e-molli. Czech Philharmonic Orchestra. Cd-levy, dir. Vladimir Ashkenazy. Ondine, 2002.

Jumala lentää kanssamme. Dokumenttiohjelma 26.2.2003, alkut. *God is my co-pilot*. TV2. Oy Yleisradio Ab.

Kuun nurja puoli. Dokumenttiohjelma 1.5.2003. MTV3 Oy.

Mannerheim. Tv-draama, es. 26.12.2003 TV2:ssa. Ohj. Matti Kassila. Oy Yleisradio Ab, 1970.

Marx, Engels, Freud ja Jung. *Koottuja teoksia*. Cd-levy. Johanna Kustannus Oy, 1993.

Pelle Miljoona, *Rakkaudesta elämään*. Lp-levy. Love Kustannus Oy, 1981.

Raid. Dekkarisarjaohjelma. TV1. Oy Yleisradio Ab, 2000.

Robin Hood – varkaiden ruhtinas. Vhs-video, ohj. Kevin Reynolds, alkut. *Robin Hood – The Lord of Thieves.* Finnkino Oy, 1993.

Salminen, Simo, *Huumorimiehiä – Rotestilaulu*. Cd-levy, alkut. 1966. Fazer Records, 1998.

Tervo ja Päivärinta. Ajankohtaisohjelma 27.8.2001. TV1. Oy Yleisradio Ab.

Tuntematon sotilas. Vhs-video, ohj. Rauni Mollberg. Oy Yleisradio Ab, 1985.

TV-uutiset 15.11.2001. TV1. Oy Yleisradio Ab.

TV-uutiset 17.2.2003. TV1. Oy Yleisradio Ab.

U2, *The Joshua Tree*. Cd-levy. Island Records, 1987.

Ultra Bra, *Vapaaherran elämää*. Cd-levy. Johanna Kustannus, 1996.

Villa-Lobos, Heitor, *Bachianas Brasileiras, no. 5*. Academy of St. Martin-in-the-Fields. Dir. Neville Marriner, sol. Karita Mattila. Cd-levy. Philips, 1987.

Jukka Hankamäen teokset

1. Enkelirakkaus
Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena

2. Rakkauden välittäjä
Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

3. George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi
Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta

4. Dialoginen filosofia
Teoria, metodi ja politiikka

5. Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa
Vähä katekismus filosofiselle anarkistille

6. Filosofiset viuhahdukset
Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

7. Työttömän kuolema
Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan

8. Kansallisfilosofinen manifesti
Tie tulevaisuuden Suomeen

9. Kuka halusi murhata filosofin?
Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta

10. Suomalaisen nykyfilosofian historia
Mustelmani taisteluista tieteen ja filosofian kentillä

Verkkokolumnien kokoelmat

1. Sensuurin Suomi
Filosofisesti korrekteja kolumneja arkipäivän ajatusrikoksista

2. Kansanvallan varkaat
Kirjoituksia kansanvallan kaventamisesta Suomessa

3. Valhe kaatuu
Fatwoja ja jeremiadeja eripuraisesta Euroopasta

4. Minuutti on mennyt
Synkkää yksinpuhelua vieraantuneesta valtakunnasta

5. Sanaakaan en vaihtaisi pois
Kirjoituksia maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kansainvälisyydestä

6. Vastahankaan
Punavihreän kuplan puhkaisuja

7. Ankara totuus
Ansaittuja analyysejä ja valittuja verkkokolumneja

8. Poliittisesti korrektia
Kutkuttavan kivaa kujerrusta vastuuvalheista ja vihatotuuksista sinulle, kyyhkyläiseni

Mediatutkimukset

1. Totuus kiihottaa
Filosofinen tutkimus vasemmistopopulistisen valtamedian tieto- ja totuuskriisistä

2. Pavlovin koirat
Tieteellinen tuomio median ja byrokraattien kostosta

Anarkistisen ajattelun aatehistoria

Filosofian ja anarkismin ihanteet ovat yhteiset.
Molempien tavoitteina ovat kriittisyys ja totuudellisuus:
pyrkimys pureutua perustoihin ja halu tavoittaa
ajattelun juuret.

Filosofian ja valtiotieteiden tohtori Jukka Hankamäki
on kirjoittanut kirjan merkittävistä filosofeista,
joita virallinen historiankirjoitus on vieroksunut.
Energinen ja tinkimättömän omaehtoinen teos
avaa näköaloja anarkistisen ajattelun mahdollisuuksiin.
Se tutustuttaa lukijan anarkismin filosofiaan ja historiaan
sekä anarkismiin tieteessä ja tietoyhteiskunnassa.

Kirjoittaja esittää oivaltavia ajatuksia ja kysymyksiä
aikamme supersankareista, sodista ja terroriteoista,
työelämän hurskastelevasta kurjuudesta, asiantuntijavallasta,
turvayhteiskunnan kahlitsevuudesta ja filosofian
laitostuneisuudesta. Tästä kaikesta Hankamäki kirjoittaa
pesunkestävän anarkistin tyyliin, ennakkoluulottomasti
ja ironisen haastavasti.

”Kirjassa kuljetaan pilke silmäkulmassa läpi anarkismin
historian sekä tieteen, taiteen, oikeistolibertaristisen
ja kommunistisen anarkismin. Pakanafilosofeilta etsitään
anarkismin ituja, ja ajatteluapua haetaan Hannah Arendtin
ja Isaiah Berlinin kaltaisilta liberaalifilosofeilta. Kirjan
herkullisinta antia onkin laaja oppineisuus
aktivistien vähemmän tuntemilla alueilla.”

Janne Rantala, *Voima* 8/2005.

www.hankamaki.fi

Yleiset kirjastoluokat: 11.5, 32.01.